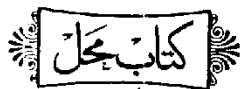
لبرلزم
پوسٹ ماڈرنزم
مارکسزم

عمران شاہد بھنڈر

عمران شاہد بھنڈر

نام کتاب لبرل ازم پوسٹ ماڈرن ازم مارکسزم

مصنف عمران شاھد بھنڈر

قیمت 700/-

کتاب محل
دربار مارکیٹ لاہور
محمد فہد 0321-8836932

انتساب

جنگوں اور دہشت گردی میں

شہید ہونے والے

معصوم لوگوں

کے نام

تعارف

اس کتاب کا ایک بڑا حصہ میرے گزشتہ چار برس کے دوران لکھے گئے مضامین پر مشتمل ہے۔ چار برس قبل کچھ دوستوں نے توجہ دلائی اور کچھ میرے ذہن میں یہ خیال گردش کرنے لگا تھا کہ میں نے اپنی پہلی تین کتابوں میں جو طویل مضامین لکھے ہیں، ایک تو ان کی طوالت اور دوسرے مشکل فلسفیانہ مباحث کی وجہ سے عام قاری کو انہیں سمجھنے میں مشکل پیش آتی ہے، اس لیے مختصر مضامین کی شکل میں ایک ایسی کتاب لکھی جائے جس میں ان پیچیدہ فلسفیانہ مباحث کو قدرے آسان پیرائے میں پیش کیا جائے۔ ہمارا عہد چونکہ جنگوں، دہشت گردی، سرمایہ داری کے زوال اور کسی بھی متبادل نظام کی لازمیت کے باوجود، مختلف وجوہات کی بنا پر، اس کے حقیقی سطح پر محسوس نہ کیے جانے کا عہد بھی ہے، اس لیے اس کتاب میں ان تمام موضوعات کا سمٹ آنا یقینی تھا۔ میرے سامنے تین بڑے فکری رجحانات موجود تھے: لبرل ازم یا نیولبرل ازم جس کا بحران سب پر عیاں ہے۔ لبرل ازم کا بحران مابعد جدیدیت ہے، یعنی مابعد جدیدیت لبرل ازم کے اندر ایک شگاف کی مانند ہے۔ مابعد جدیدیت لبرل ازم کا متبادل کوئی نظام نہیں ہے، لبرل آئیڈیالوجی جس معاشی بنیاد پر کھڑی ہے، وہ سرمائے اور محنت کا تضاد ہے۔ مابعد جدیدیت اس بنیاد کو چیلنج کیے بغیر محض بالائی سطح پر یعنی علمیاتی و ثقافتی سطح پر لبرل ازم کے مثالی آدرشوں کو چیلنج کرتی ہے۔ یہ اسی سرمایہ داری نظام میں رہتے ہوئے اس کی اس فکری اساس میں تضادات کو تلاش کرتی ہے جن کی تحلیل کی لبرل عقلیت دعویدار ہے۔ اگرچہ مارکسزم اور مابعد جدیدیت میں بنیادی نوعیت کا فرق موجود ہے، تاہم اس کے باوجود ان میں بہت سی اقدار مشترک ہیں: جیسا کہ دونوں ہی

لبرل ازم کے جمہوریت، آزادی، انصاف، مساوات اور انفرادیت کے تصور کو ناقص تصور کرتے ہیں۔ مارکسزم اس کے لیے نظام کی تبدیلی کا خواہاں ہے، جبکہ مابعد جدیدیت اسی نظام کے اندر رہ کر ان مثالی آدرشوں میں محض نظری سطح پر شگاف ڈالتی ہے۔ مارکسزم سماج کو اس کی کلیت میں سمجھنے کا خواہاں ہے، مابعد جدیدیت اس کلیت میں شگاف ڈالتی ہے۔ مابعد جدیدیت کا اصل ہدف ہیگلیائی کلیت کو مسمار کرنا ہے، اس سلسلے میں مابعد جدید مفکروں کے اٹھائے گئے اعتراضات میں وزن بھی ہے۔ مابعد جدیدیت کا ایک اور بڑا دعویٰ تکثیری سماج کی تشکیل کرنا ہے۔ تکثیری سماج سے مراد یہ کہ جہاں مختلف رنگ، نسل، قومیتوں، مذاہب، فرقوں اور ثقافتوں سے تعلق رکھنے والے لوگ کسی بھی طرح کے تنازع کے بغیر رہ سکتے ہوں۔ مابعد جدیدیت کے اس مثالی آدرش کی حقیقی تشکیل کی خواہش سبھی امن پسند لوگ کریں گے۔ مارکسسٹوں کو بھی اس سے کوئی اختلاف نہیں ہے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا سرمائے اور محنت کے تضاد پر تشکیل پائے ہوئے نظام میں ایسے کسی سماج کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے؟ اس کا جواب یقیناً نفی میں ہوگا۔ اس کی عملی صورت ان ممالک میں بھی دیکھی جا سکتی ہے، جن میں مابعد جدیدیت کے مثالی آدرشوں کو حقیقی سطح پر محسوس کیے جانے کا دعویٰ کیا جاتا ہے۔ نائن الیون کے بعد تو صورتحال مزید کھل کر سامنے آگئی ہے، بالخصوص مسلمانوں کے ساتھ ہونے والے سلوک نے اس دعویٰ کے کھوکھلے پن کو عیاں کر دیا ہے۔
اسی طرح مابعد جدیدیت نے فوق تجربی سبجیکٹ یا فوق البشر یا ''مصنف کی موت'' کا دعویٰ کیا ہے۔ یہ دعویٰ بھی بنیادی طور پر مارکسزم سے مستعار ہے۔ مارکسزم میں واضح طور پر یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ سماج انسانوں کے مجموعے کا نام نہیں ہے، بلکہ انسانوں کے درمیان رشتوں کا مجموعہ ہے، اور رشتے وہ جو پیداواری عمل کے دوران میں تشکیل پاتے ہیں۔ مابعد جدید نقاد اسی خیال کے تحت لسانی بنیادوں پر مصنف کی موت کا اعلان کرتے ہیں۔ یہاں بھی مابعد جدید نقادوں کا اصل ہدف بورژوا عقلیت ہے۔ اس دعویٰ سے متعلق مابعد جدید فکر کا ماحصل یہ ہے کہ مصنف متن کو کسی فوق تجربی قوت کے تحت تخلیق نہیں کرتا، بلکہ متن کی تخلیق

مصنف کی منشا سے آزاد ان لسانی رشتوں کی پابند ہے جن کی اپنی نوعیت ثقافتی و سماجی ہے۔ میں یہاں اس مسئلے کی تفصیل میں نہیں جانا چاہتا۔ بہرحال اس بحث کو امریکی ہیگلیائی مارکسسٹ فریڈرک جیمی سن نے اپنی کتاب ''پرزن ہاؤس آف لینگویج'' کے آخری حصے میں اٹھایا ہے۔ یہاں میرا مقصد مارکسزم اور مابعد جدیدیت میں موجود ان چند بنیادی نوعیت کی مماثلتوں کی جانب توجہ مبذول کرانا ہے جو شاید عام قاری کی نظروں سے اوجھل ہیں۔ زیادہ تفصیل تو بہرحال کتاب میں موجود ہے۔

اس کتاب کا پہلا حصہ لبرل ازم کی تنقید پر مشتمل ہے۔ لبرل ازم پر لکھے گئے تمام مضامین کو ایک مخصوص خیال اور ان کے درمیان ایک باطنی ربط کو ذہن میں رکھ کر لکھا گیا ہے۔ لیکن جیسا کہ میں نے عرض کی ہے کہ ہمارا عہد چونکہ جنگوں اور دہشت گردی کا عہد ہے اور اس دہشت گردی کے تمام عناصر اس نظام کے اپنے پیدا کردہ ہیں اس لیے کتاب کے پہلے حصے میں لبرل ازم کی فلسفیانہ تنقید کو سماجی، سیاسی اور معاشی عمل کے ساتھ جوڑ کر پیش کیا گیا ہے۔ اسی طرح قوم پرستی کا رجحان جسے انیسویں صدی میں سرمایہ داری کے ابھار کے تحت تقویت ملی وہ سرمایہ داری کے بحران کے تحت ایک بار پھر سامنے آتا ہے۔ اس سلسلے میں بھی دو مضامین کتاب میں موجود ہیں۔ ویسے تو مابعد جدیدیت کی تنقید لبرل ازم کے ساتھ بھی پیش کی گئی ہے تاہم کتاب کے درمیانی حصے میں مابعد جدیدیت پر مختلف زاویوں سے غور کیا گیا ہے۔ اس کی سیاسی اور سماجی تنقید کے علاوہ ادبی تنقید کو بھی ملحوظِ خاطر رکھا گیا ہے۔ لبرل ازم اور مابعد جدیدیت کی تنقید بلاشبہ مارکسسٹ نقطہ نظر سے پیش کی گئی ہے۔ کتاب کے آخری حصے میں ڈی کنسٹرکن کے چند بنیادی نوعیت کے فکری پہلوؤں کا جائزہ لیا گیا ہے۔ یہ بات ذہن میں رہنی بہت ضروری ہے کہ فرانسیسی فلسفی ژاک دریدا نے خود پر لگے 'مابعد جدید' فلسفی کا انکار کر دیا تھا، بلکہ اس کی ڈی کنسٹرکن کی زد پر اس سے قبل کی ساری مابعد جدید فکر آتی ہے۔ چونکہ دریدا کے بعد ابھی تک ہمارے سامنے کوئی ایسا فلسفہ نہیں آیا ہے جو اس کا ابطال کر چکا ہو، اس لیے اس کتاب میں ڈی کنسٹرکشن کی رو سے لبرل ازم کی

تنقید بھی پیش کی گئی ہے۔ دریدا اور مارکس کے قارئین جانتے ہیں کہ ''سپیکٹرز آف مارکس'' اس وقت شائع ہوئی جب فوکویاما ''تاریخ کا خاتمہ'' لکھ چکا تھا۔ ''تاریخ کا خاتمہ'' پر جہاں دیگر مارکسی محض چند سطریں لکھ کر ہی مطمئن ہو جاتے تھے تو ایسے میں علمی وفکری سطح پر ''تاریخ کا خاتمہ'' کا خاتمہ کرنا ابھی باقی تھا۔ دریدا نے ''سپیکٹرز آف مارکس'' میں ''تاریخ کا خاتمہ'' میں اٹھائے گئے مقدمہ کو کلی طور پر منہدم کر دیا اور ایک ''نئی انٹرنیشنل'' کی بنیاد رکھنے کے سوال کو از سر نو اٹھایا۔ میں نے دریدا کی کتاب پر اپنا تبصرہ بھی اس کتاب میں شامل کیا ہے۔ کتاب کے آخر میں کارل مارکس کے فیورباخ پر لکھے گئے تھیسس کی روشنی میں دنیا کو تبدیل کرنے کے سوال کو ایک اہم اور بنیادی نوعیت کے سوال کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ اس گھناؤنی سرمایہ داری نے جہاں ساری دنیا کو دہشت و بربریت، جنگوں، غربت وافلاس، اور جبر واستحصال کے ایک نظام کے طور پر تشکیل دے دیا ہے تو ایسے میں دنیا کی تبدیلی کی خواہش ہر باشعور انسان رکھے گا، لیکن دنیا کو تبدیل کیسے کرنا ہے؟ اصل سوال یہی ہے اور اسی کا جواب تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ اور یہی ایسا سوال ہے جو ہر بڑے اور انسان دوست مفکر کو درپیش رہتا ہے۔

فہرست مضامین

اظہارِ تشکر

مجھے ایک بار پھر یہ تجربہ ہوا ہے کہ کتاب کی اشاعت انتہائی مشکل مراحل سے گزرنے کے بعد عمل میں آتی ہے۔ مسئلہ صرف تحقیق کرنا اور اس تحقیق پر تجزیہ اور بعد ازاں اس سے نتائج کرنا ہی نہیں ہوتا، بلکہ ان بکھرے ہوئے صفحات کو باقاعدہ ربط میں لانا بھی ایک مشکل کام ہوتا ہے۔ بالخصوص اس وقت جب تحریریں چند برسوں پر محیط ہوں۔ ایسے میں ان کو اکٹھا کرنا اور ربط میں لانا کوئی آسان کام نہیں ہے۔ یہ کتاب جو اس وقت آپ کے ہاتھوں میں ہے، یہ کافی عرصہ پہلے بھی شائع ہو سکتی تھی، بس میں ہی مختلف تحریروں کو اکٹھا نہیں کر پا رہا تھا۔ اس سلسلے میں دوستوں کا اخلاقی تعاون ساتھ رہا ہے۔

سب سے پہلے میں پروفیسر ہمایوں احسان صاحب کا شکریہ ادا کرتا ہوں، جن کی شخصیت ہمیشہ ہی میرے لیے قوتِ محرکہ کا کام کرتی رہی ہے۔ نادر شاہ عادل صاحب سے زیادہ علم دوست شخصیات میں نے بہت کم دیکھی ہیں۔ اس کتاب میں شامل بیشتر تحریریں ''روزنامہ ایکسپریس'' پاکستان میں شائع ہو چکی ہیں۔ اور ان کی اشاعت میں شاہ صاحب کے بغیر شاید ممکن نہیں تھی، وجہ یہ کہ مجھے اخبار میں لکھنے کا کبھی بھی شوق نہیں تھا۔ شبانہ یوسف نے ایک بار روزنامہ ایکسپریس کی جانب توجہ مبذول کرائی تو میں نے اخبار کو ذہن میں رکھتے ہوئے پہلا مضمون بعنوان ''لبرل ازم کی فلسفیانہ اور معاشی اساس'' شاہ صاحب کو بھیج دیا۔ اس مضمون کی اشاعت کے بعد یہ سلسلہ کبھی نہیں رکا۔ ایسا لگا کہ پہلے مضمون کی اشاعت کے ساتھ ہی شاہ صاحب سے ذہنی ہم آہنگی تشکیل پا چکی تھی۔ شاہ صاحب کی علم دوستی اس بات سے بھی عیاں ہے کہ روزنامہ ایکسپریس میں میرے جو نوے کے قریب آرٹیکل ش

ہوئے ہیں ان میں سے صرف دو یا تین ایسے ہوں گے جن کو ایڈیٹ کرنے کی ضرورت محسوس کی گئی ہو، ورنہ سب مضامین بالکل ویسے ہی شائع کر دیے جاتے ہیں۔ اسی طرح میں یوسف حسن صاحب، امین مغل صاحب اور رفیع اللہ میاں صاحب کا بھی شکر گزار ہوں کہ جنہوں نے میرے ساتھ سوشل میڈیا پر کارل مارکس کے فیور باخ پر تھیسس پر مکالمے میں حصہ لیا اور ان کی تفہیم میں اپنا کردار ادا کیا۔

شبانہ یوسف کا بھی شکریہ کہ جن کی ایما پر یہ سلسلہ آگے بڑھتا رہا۔ ان کے علاوہ جو دوست میرے لیے تحریک کا باعث بنے ان میں اکبر لغاری صاحب بھی ہیں، جنہوں نے میری دیگر کتابوں بالخصوص ''فلسفہ مابعد جدیدیت اور امتزاجی تنقید'' کو پڑھا اور سراہا۔ ڈاکٹر روش ندیم کا بھی شکریہ کہ جب وہ مجھے ائیر پورٹ پر چھوڑنے آئے تو راستے میں انہوں نے مشورہ دیا کہ چھوٹے چھوٹے آرٹیکل کو آسان طریقے سے لکھیں تاکہ زیادہ سے زیادہ لوگ میرے افکار و نظریات سے واقف ہو سکیں۔ ان کے علاوہ برطانیہ میں مقیم محمد حسین چوہان کا بھی ممنون ہوں کہ جو ہر ملاقات میں میری تصانیف کا ذکر اچھے الفاظ میں کر کے مزید تحریک دیتے رہتے ہیں۔ فائزہ قمر کا شکریہ ادا کرنا بھی بہت ضروری ہے کہ جنہوں نے کتاب کی پروف ریڈنگ کی اور کمپوزنگ کے اغلاط کو درست کرنے میں مدد دی۔ 'کتاب محل' کے محمد فہد، نوفل جیلانی اور ان کی ساری ٹیم کا بھی ممنون ہوں کہ جنہوں ''فلسفہ اور سامراجی دہشت'' کے بعد اس کتاب کو بھی شائع کرنے کا ارادہ کیا ہے۔

ع۔ ش۔ ب

۲۳ اکتوبر ۲۰۱۶

موجودہ صورتحال پر ایک نظر

مقدمہ

سماجی تبدیلی کے لیے برپا کی گئی جدوجہد سے حکمرانوں اور محکوموں، ظالموں اور مظلوموں اور جابروں اور مجبوروں کے درمیان اعلیٰ وادنیٰ اقدار کی بنا پر قائم کی گئی تفریق وامتیاز کا تصور کمزور ہونے لگتا ہے۔لوگوں کے ذہن میں یہ بات راسخ ہونے لگتی ہے کہ اقدار کی بنیاد پر حکمران اور محکوم طبقات کے مابین قائم کی گئی فوقیتی ترتیب (Hierarchy) فطری نوعیت کی نہیں ہوتی اور نہ ہی کسی ازلی وابدی اصول پر مشتمل ہوتی ہے جیسا کہ حکمران طبقات ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں، بلکہ اقدار کی فوقیتی ترتیب کا تصور ریاستی پروپیگنڈا مشینری کی پیداوار ہوتا ہے۔حکمرانوں کی طاقت اور آئیڈیالوجی کا مظہر ہوتا ہے۔جہاں استحصال، ظلم و جبر اور تشدد ہو وہاں استحصال زدگان اور مظلوموں کا اٹھ کھڑا ہونا سازش کا نتیجہ نہیں ایک فطری عمل ہوتا ہے۔مشل فوکو کے الفاظ میں ’’جہاں طاقت ہوتی ہے وہاں مزاحمت کا پیدا ہونا لازمی ہے۔‘‘ اقدار کی فوقیتی ترتیب کو مزاحمت سے پاش پاش کیا جاسکتا ہے۔لوگوں کے دلوں سے ظالم حکمرانوں کے خوف کو نکالا جاسکتا ہے۔ان کے حقوق کے بارے میں ان کے شعور کو اجاگر کیا جاسکتا ہے۔یہی وہ ترقی پسندانہ پہلو ہوتے ہیں جو عوامی مزاحمتی تحریکوں کا جزوِ لازم ہوتے ہیں۔ انقلابیوں کی نظر محض حکمران طبقات کے تصورِ ارتقا پر ہی نہیں بلکہ اس ’شگاف‘ پر بھی ہونی چاہیے جو عوامی تحریکوں کے برپا ہونے سے کسی بھی سیاسی ڈھانچے کے اندر رونما ہوتا ہے۔مزاحمتی تحریکوں سے یہ شگاف اسی وقت رونما ہوتا ہے جب اس کے لیے جگہ استوار ہوچکی ہوتی ہے۔ حقیقت میں یہ شگاف حکمرانوں کے تصورِ مرکزیت اور تصور کلیت میں شگاف ہوتا ہے، جسے وہ اپنی آئیڈیالوجی اور

طاقت سے دبانا چاہتے ہیں۔ آخری تجزیے میں اس شگاف کی نوعیت انقلابی نہیں، اصلاحی ہوتی ہے۔ بالآخر یہ مرکزیت کو کمزور تو کرتا ہے مگر تصورِ مرکزیت میں ہی توسیع کا باعث بنتا ہے۔ تحریکیں جب پروان چڑھتی ہیں تو اس وقت اس بحث میں الجھنا اتنا ضروری نہیں ہوتا کہ یہ اصلاحی ہیں یا انقلابی! بلکہ مزاحمت میں شدت لانا اور اسے گہرا کرنا زیادہ اہم ہوتا ہے تاکہ اصلاحی کو انقلاب میں تبدیل کیا جاسکے۔ طاہرالقادری کے مطالبات اصلاحی نہیں انقلابی ہیں، جبکہ ان کی تحریک کی تاریخ اصلاح پسندی کی آئیڈیالوجی میں مقید ہے۔ یہ ایک ایسا تضاد ہے جو عوامی تحریک کے وسط میں موجود ہے، جو حالیہ واقعے سے ظاہر ہوا ہے۔ کارکنان کی تربیت تصورِ انقلاب پر نہیں ہوئی، اصلاح پسندی کے تصور پر ہوئی ہے۔ موجودہ تحریکوں کو برپا کرنے سے پہلے ضروری تھا کہ تصورِ الٰہیات کو اپنے پیچھے کھڑے ہونے والے لوگوں کے اذہان میں راسخ کرنے کے علاوہ اشتراکی سبق کو بھی ان کے اذہان پر نقش کرتے جس کے نعرے وہ اب بلند کر رہے ہیں۔ صرف عوامی تحریک میں شامل افراد کی ہی ذہنی تربیت نہ کرتے بلکہ جبر واستحصال اور ظلم وبربریت سے نجات پانے والی آئیڈیالوجی کا دائرہ دوسرے شعبہ حیات سے منسلک لوگوں تک بھی وسیع کردیتے جس سے تحریک کی کامیابی کے امکانات بڑھ سکتے تھے۔

عوامی تحریک اور تحریک انصاف کی قیادت کی تقاریر سے نہ صرف قائدین بلکہ عوام کے عزائم کی پختگی بھی صاف نظر آرہی ہے۔ ان تحریکوں کی کامیابی یہ ہے کہ ان کو مزید طول دیا جائے۔ دھرنوں کی شکل میں جو 'واقعات' اسلام آباد میں برپا ہوئے ہیں انہیں محض سطح تک نہیں بلکہ حقیقی واقعات میں تبدیل کردیا جائے۔ واقعات کو اثر انگیز بنایا جائے۔ مایوسیوں کا مرحلہ اب گزر چکا ہے۔ قیاس آرائیاں کرنے والے اپنی آرا تبدیل کرنے پر مجبور ہیں۔ 'واقعات' کی اہمیت کے حوالے سے حکمرانوں کا دفاع کرنے والے پنڈت اس ایک بنیادی نکتے کی تفہیم نہ کرپائے کہ جب کبھی اس نوعیت کے 'واقعات' رونما ہوتے ہیں تو اپنی سرشت میں ایک 'اضافی' پہلو یہ رکھتے ہیں کہ وہ اپنے قائدین کی خواہشات سے ایک خاص حد تک آزاد ہوجاتے ہیں، بالخصوص جب ان تحریکوں میں شامل لوگوں کی تعداد میں اضافہ اور جذبات میں شدت اجاگر ہوتی رہے۔ اپنے حقوق کی خاطر شعور بڑھتا رہے۔ استحصالی اور استحصال زدہ اور ظالم ومظلوم کے مابین تفریق وامتیاز کا احساس گہرا ہوتا رہے۔ تب ایک مرحلہ ایسا آجاتا ہے کہ ایسے

واقعات سے تشکیل پاتے ہوئے طبقاتی شعور پر نظر رکھنے والے قائدین لوگوں کے شعور، خواہشات اور جذبات کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ اور پھر واقعات کا اندرونی میکانزم اہداف کا تعین کرنے لگتا ہے۔ کوئی بھی واقعہ ایک حقیقی 'واقعہ' اس وقت بنتا ہے جب وہ اپنے قائدین کے متعین کیے گئے اہداف اور اس میں شامل طبقات کی خواہشات سے آگے نکل جانے کی استعداد رکھتا ہو، یعنی اس میں شمولیت کے لیے جس جوش و خروش اور ولولے کی توقع عوام سے کی جا رہی ہو، عوام اس سے کہیں زیادہ جوش و ولولے سے اس واقعہ کو ایک نئی سمت عطا کر دیں۔ واقعات کی اپنی حرکیات اور میکانزم ہوتا ہے، جس میں قائدین اور لوگوں کی اپنے حقوق کے لیے جدوجہد کے بہترین مواقع ہوتے ہیں۔ قائدین کی تقاریر اگر استحصالی، متشدد اور ظالم حکمرانوں کے حقیقی چہروں کو بے نقاب کر رہی ہوں تو اس سے نہ صرف تحریکوں میں شامل لوگوں کی بہترین فکری تربیت ہوتی رہتی ہے، بلکہ ان کی آئیڈیالوجی کے مخالف لوگ بھی ان سے اتفاق کرنے پر مجبور ہوتے ہیں اور تحریکوں کے طوالت اختیار کر جانے سے یہ امکانات بھی ہوتے ہیں کہ لوگوں کی اکثریت ان تحریکوں کا حصہ بن جائے۔ یہی وہ لمحات ہوتے ہیں کہ قائدین کی ترجیحات کی بنا پر جن تحریکوں کا آغاز اوپر سے نیچے کی جانب ہوتا ہے ان کا رجحان نیچے سے اوپر کی جانب ہونے لگتا ہے۔ ایک طرف پارلیمان پر براجمان سرمایہ دار طبقہ ہے، اور دوسری جانب اپنے حقوق کے لیے جدوجہد کرنے والے وہ مظلوم و مقہور طبقات ہیں جن کے قائدین اپنے ہی عوام کے ساتھ ایک جدلیاتی تعلق بنانے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ بصورتِ دیگر ان کو یہ اندازہ ہونے لگتا ہے کہ ان کی سیاسی ساکھ خطرے سے دوچار ہو جائے گی۔

''انقلابی تحریکوں'' کا دعویٰ کرنے والی یہ جماعتیں پاکستان میں ''جمہوری نظام'' کو پٹڑی پہ ڈالنے کے لیے اصلاحات کا تقاضا کر رہی ہیں، لہذا بنیادی مطالبہ اصلاحات ہیں انقلاب نہیں! عمومی تاثر یہ ہے کہ بایاں بازو اصلاحات کی مخالفت کرتا ہے، میرے خیال میں یہ درست نہیں ہے۔ 166 برس قبل مارکس اور اینگلز نے ''مینی فیسٹو'' میں تحریر کیا تھا کہ دنیا کی تاریخ حقیقت میں طبقاتی جدوجہد ہی سے عبارت رہی ہے۔ یہ بات بظاہر تو سادہ سی لگتی ہے مگر اس مقدمے کی حیثیت ماورائی یا بالائے تاریخ ہرگز نہیں ہے۔ طبقاتی جدوجہد کہیں خلا میں جنم نہیں لیتی، اس کی جڑیں ان تضادات میں پیوست ہوتی ہیں جو پیداواری قوتوں اور پیداواری رشتوں

کے درمیان مختلف طبقات کے مابین تصادم کی صورت میں جنم لیتے ہیں۔ تاریخی مادیت کی روشنی میں اشتراکی مفکرین کا یہ تجزیہ انتہائی معنی خیز ہے اور یہ ان صلاحات کی تجریدی حیثیت پر یلغار کرتا ہے کہ جن کی حیثیت طبقاتی تضادات سے کٹی ہوئی ہو۔ یعنی اصلاحات کو طبقاتی جدوجہد سے ماورا سمجھنا کہ جن کا خیال حکمرانوں کے ذہن میں تجریدی طور پر کسی اخلاقی اصول کے تحت ابھرتا ہے اور جس کی کوئی مقرونی (Concrete) بنیاد نہیں ہوتی، درست نہیں ہے۔ ایسا سمجھنا تاریخی مادیت کے بنیادی اصولوں کی عدم تفہیم کا نتیجہ ہے کہ جن کے تحت سماجی تضادات کی حیثیت حقیقی ہوتی ہے اور یہ تضادات کسی نہ کسی مطالبے یا تقاضے کی شکل میں اپنا اظہار کرتے رہتے ہیں۔ بائیں بازو کے دانشوروں کو اصلاحات کی مخالفت کرنے کی بجائے ان اصلاحات کی جانب لے جانے والے مقرونی عوامل سمیت ردِ انقلابی قوتوں کے مطالبات کو ان کی تاریخ اور سماج کے جدلیاتی کردار میں سمجھنے کی ضرورت ہے۔ کسی بھی سماج میں انقلابیت کا تعلق ان عوامل کے ساتھ ہوتا ہے، جو متحرک، اور فعال ہوتے ہیں اور جنہیں اپنی فعلیت کا شعور ہوتا ہے۔ جو فعال اور متحرک ہی نہیں، وہ انقلابی کیسے ہوسکتے ہیں!

بورژوا تصور اصلاحات اور مارکسی تصور اصلاحات میں بنیادی فرق بہرحال موجود ہے:

وہ یہ کہ بورژوا دانشوروں کے نزدیک اصلاحات کا عمل محض ظاہری سطح پر موجود طبقاتی تضادات کی تحلیل پر منتج ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک اصلاحات کا مطالبہ کسی گہرے سماجی عمل کا بالائی سطح پر اظہار نہیں ہے کہ جس کے بعد انقلاب کی ضرورت پیش آتی ہو۔ ان کے نزدیک اصلاحات کا عمل طے پاتے ہی خود میں مکمل ہوجاتا ہے، یعنی ان اصلاحات کے مطالبے کو بنیاد بنا کر کسی بنیادی تبدیلی یا انقلاب کی جانب متحرک نہیں کیا جاسکتا۔ اس تصور میں بنیادی نقص یہ ہے کہ اس کے تحت 'ظاہر' (Appearance) کو تو اہمیت دی جاتی ہے مگر ظاہر سے پرے ان تضادات کو نظرانداز کردیا جاتا ہے کہ جن کی حیثیت ''جوہر'' کی سی ہوتی ہے اور جو 'ظاہر' کو 'مظہر' کی سطح پر لانے میں بنیادی کردار ادا کررہے ہوتے ہیں۔ جدلیاتی انداز فکر سے ان بنیادی عوامل کا تجزیہ کرنے میں مدد ملتی ہے جو بالائی سطح پر اپنا اظہار 'تضادات' کی صورت میں کرتے ہیں۔ اصلاحات چونکہ طبقاتی جدوجہد کا شاخسانہ ہوتی ہیں، اس لیے ان تضادات میں بڑھتی ہوئی خلیج اور گہرائی پر نظر رکھتے ہوئے انہیں مزید گہرا کرنے اور ان میں شدت لانے کی ضرورت کو واضح

کرنا انقلاب کی جانب بڑھنے کے لیے ضروری ہوتا ہے۔ اس تناظر میں دیکھیں تو بائیں بازو کو پاکستان کے موجودہ سیاسی منظر نامے میں تحریکِ انصاف اور عوامی تحریک کی قیادت کو سامنے رکھ کر سمجھنے کی بجائے عوامی نقطہ نظر سے ان تضادات کو سامنے رکھنا چاہیے کہ جن کی وجہ سے موجودہ سیاسی منظر نامہ پیدا ہوا ہے۔

انقلابی تحریکوں کی کامیابی کے لیے قیادت کا کردار اہم ہوتا ہے مگر تبدیلی اور اصلاحات کے تصورات کو ردِ انقلابی قوتوں کے تعلق سے دیکھا جائے تو تحریکوں میں حصہ لینے والے عوامل کی شمولیت کے تصور کو مرکزی حیثیت عطا کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ پاکستان میں اس وقت بائیں بازو کی قیادت کا فقدان ہے۔ بایاں بازو اس وقت ایک انقلابی قیادت سے محروم ہے۔ ہر عہد کے لیے انقلابی وہ نہیں ہوسکتا جو اٹھارویں صدی میں انقلابی تھا، انقلابیت کو دیے گئے حالات میں شناخت کرنے کی ضرورت ہے، اور ہر اس تحریک کی حمایت کرنی ضروری ہے جس میں عوام کی وسیع سطح پر شمولیت ہو۔ بایاں بازو جب دائیں بازو کی قوتوں کے متوازی ایک مضبوط قوت کے طور پر موجود ہو تو اس کی ترجیحات ردِ انقلابی قوتوں سے مختلف ہونی چاہئیں۔ اور جب اس کے وجود کا تعین ہی نہ کیا جا سکتا ہو تو انقلابیت کے حامیوں کو موجود قوتوں میں سے ترقی پسندانہ رجحانات کی حمایت کرنی چاہیے۔ پاکستان کے موجودہ سیاسی منظر نامے میں حقیقی ترقی پسندانہ کردار حکمران سیاسی جماعتوں اور حکمرانی کی خواہشمند جماعتوں کی سیاسی آمریت کی لامرکزیت کے تصور سے جڑا ہوا ہے۔ لہٰذا موجودہ صورتحال میں انقلابیت کے پہلو کو ''جمہوری آمریت'' کی تشکیل میں نہیں اس کی لاتشکیل میں دیکھنے کی ضرورت پر زور دینا چاہیے۔

ردِ انقلابی جماعتوں کی قیادتیں عام طور پر مصالحت پسند اور موقع پرست ہوتی ہیں، مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ انقلابی قیادت کبھی موقع پرست نہیں ہوتی۔ انقلابی مفکرین کی بھی ایک طویل فہرست موجود ہے کہ جنھوں نے کئی بار موقع پرستی کا مظاہرہ کرتے ہوئے اپنے ہی اندر ردِ انقلابی کردار کو منکشف کیا ہے۔ مغرب میں انقلابی قیادتوں نے کئی بار لوگوں کو دھوکہ دیا ہے۔ مزاحمتی تحریکوں کو کلی طور پر ان کی قیادت یا پھر ان کی کامیابی یا ناکامی کے پس منظر میں دیکھنے کا مطلب یہ تسلیم کرنا ہے کہ انقلاب صرف قیادت ہی کی بدولت رونما ہوتا ہے، تاہم تاریخ اس بات کی تصدیق نہیں کرتی۔ مزاحمتی تحریکوں کو عوامی شعور پر اثرات کے حوالے سے دیکھنے کی بھی

ضرورت ہے۔ مزاحمتی تحریکوں میں شمولیت سے، عوامی شعور کو ایک واضح سمت ملتی ہے۔ گزشتہ کئی برسوں سے پاکستان میں کئی بار عوام کی وسیع سطح پر شمولیت سے کئی تحریکیں جنم لے چکی ہیں۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ معقول ہوگا کہ تھوڑے عرصے میں عوام کا جمِ غفیر سڑکوں پر نکل کر مزاحمتوں کو برپا کر چکا ہے۔ سماجی حالات کے تحریکوں پر اثرات اور تحریکوں کے عوامی شعور پر اثرات سے اگرچہ عوامی شعور ابھی تک طبقاتی شعور میں تبدیل نہیں ہوسکا، تاہم اس کے باوجود عوام کا بہتری یا اصلاحات کے لیے سڑکوں پر نکل آنا اس بات کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ عوامی شعور کو اجاگر کرنے والی تحریکیں اگر اسی تسلسل سے برپا ہوتی رہیں تو یہ امکان غالب ہوتا ہے کہ عوام کو اپنے حقوق کے حصول کے طریقہ کار کا شعور ہونے لگے اور وہ جلد طبقاتی شعور کو بھی ممیز کرنے کی صلاحیت حاصل کر لیں۔ بعد ازاں وسیع سطح پر ایک انقلابی تحریک کو بروئے کار لانے کی ضرورت کو محسوس کیا جانے لگے۔ اس لیے مزاحمتی تحریکوں کی حوصلہ شکنی کرنے کی بجائے ان کی حوصلہ افزائی کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ استحصال زدہ اور مظلوم عوام کی اکثریت کی نیندیں تو حکمران ہمہ وقت اڑا کر رکھتے ہیں، لیکن ان کے سڑکوں پر نکلنے سے حکمرانوں کی نیندیں بھی حرام ہونے لگتی ہیں۔ وہ اگر کچھ عرصہ بعد حکمرانوں کو یہ باور کرانے میں کامیاب ہو جائیں کہ ان کے ساتھ ہونے والے ظلم و بربریت اور استحصال و تشدد جو کہ جمہوری آمریت کا نتیجہ ہے انہیں اس کا گہرا شعور ہے اور وہ کسی بھی وقت اپنے حقوق کے لیے میدان عمل میں اتر سکتے ہیں تو یہ مزاحمتی عمل عوامی نقطہ نظر سے مفید ثابت ہوسکتا ہے۔

سرمایہ دارانہ جمہوریت انسانی، اخلاقی، سیاسی جمہوری اقدار کے نام پر ظلم و استحصال، جبر و ناانصافی، بدعنوانی، رشوت ستانی، لوٹ کھسوٹ پر مبنی نظام کے خاتمے کا دعویٰ کرتی ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ اس کی بنیاد انہی عوامل پر استوار ہے، جبکہ ان تمام غیر جمہوری عوامل کا خاتمہ سرمایہ دارانہ جمہوریت کے خاتمے ہی سے مشروط ہے۔ وہ دانشور جو سرمایہ دارانہ جمہوریت کی حمایت میں لکھتے ہیں، جو کھلے عام سوشلزم کے خلاف ہیں، وہ بھی ظلم و استحصال اور جبر و ناانصافی، بدعنوانی اور رشوت ستانی کے حوالے سے سرمایہ دارانہ جمہوریت کو سبز جھنڈی دکھانے سے گریزاں رہتے ہیں۔ وجہ یہ کہ کھل کر ظلم و استحصال کرنا، اور پھر اس ظلم و استحصال کے دفاع میں ڈھٹائی کے ساتھ دلائل پیش کرنا اتنا آسان نہیں رہا ہے۔ مغربی ممالک میں سیاسی

اخلاقیات کے تعلق سے چند ایسی اقدار پختہ ہو چکی ہیں کہ جن کا سیاسی عمل کی ناپختگی، یا جمہوریت کی عدم بلوغت کے تصور کے تحت دفاع نہیں کیا جا سکتا۔ ان ممالک میں ایسی اقدار کو عمومی سطح پر قبول کر لیا گیا ہے۔ مغرب ممالک میں ویسے بھی جمہوریت کہیں خارج سے مسلط نہیں کی گئی، یہ مختلف طبقات کے درمیان اس حقیقی آویزش کا لازمی نتیجہ ہے جس میں محنت کشوں کے طبقاتی شعور نے فیصلہ کن کردار ادا کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ 'ترقی یافتہ' مغربی ممالک میں بعض اقدار پختہ ہو گئی ہیں۔ مثال کے طور پر جب کبھی کسی حکمران پر بدعنوانی کا کوئی الزام لگتا ہے تو فوراً ہی اس پر اس الزام کی وضاحت کرنے کا دباؤ بڑھ جاتا ہے۔ سیاسی جماعت کے دیگر اراکین کی طرف سے خاموشی طاری ہو جاتی ہے۔ ایک پر الزام کا جواب دوسرا نہیں دے سکتا۔ ذرائع ابلاغ باشعور ہیں، وہ غیر متعلقہ سیاسی کارکن سے کسی اور پر لگے الزام کے متعلق سوال نہیں کرتے۔ وزیر سیاسی اخلاقیات کے ان اصولوں سے قطعی طور پر واقف ہیں کہ ان کی پارٹی کے کسی بھی لیڈر پر لگے بدعنوانی کے الزام کی وضاحت ان کی سیاسی اخلاقیات کا حصہ نہیں ہے۔ ان ممالک کا اجتماعی شعور اس سطح پر ہے کہ جہاں بدعنوانی کو بطورِ ایک قدر قبول نہیں کیا جاتا۔ 'ترقی یافتہ' ممالک میں جمہوریت اس سطح تک پہنچ گئی ہے کہ جہاں وزیروں اور مشیروں کا جمِ غفیر بدعنوانی کے دفاع کے لیے کھڑا نہیں ہوتا، نہ ہی الزام میں صداقت کو جاننے کے لیے دوسروں کو دھمکیاں ہی دی جاتی ہیں۔ ویسے بھی کوئی کتنا ہی عزیز کیوں نہ ہو، یہ بات ہی سیاسی اخلاقیات کے خلاف ہے کہ الزام کسی ایک شخص پر لگے اور اس کا جواب کوئی دوسرا دینا شروع کر دے۔

پانامہ لیکس کے حالیہ انکشافات نے 'ترقی یافتہ' اور ترقی پذیر سرمایہ دارانہ جمہوریت میں جہاں بدعنوانی کو عیاں کیا ہے تو وہاں مختلف جمہوری ممالک کے درمیان سیاسی اقدار کے حوالے سے اس فرق کی مختلف سطحوں کو بھی نمایاں کر دیا ہے۔ برطانیہ کے وزیرِ اعظم ڈیوڈ کیمرون پر بھی الزام عائد ہوا ہے، دلچسپ نکتہ یہ ہے کہ پارٹی کی جانب سے ہی ان پر دباؤ تھا کہ وہ اپنے اوپر لگنے والے الزام کا جواب دیں۔ 'ترقی یافتہ' مغربی ممالک میں بیشتر رہنماؤں پر بدعنوانی کے الزامات لگے ہیں، ان میں سے کئی مستعفی ہو گئے تھے۔ اہم نکتہ یہ ہے کہ سارے کے سارے خود ہی اپنی صفائی پیش کر رہے ہیں۔ دوسری طرف اسلامی جمہوریہ پاکستان کے وزیرِ اعظم میاں نواز شریف ہیں جن کو ایسے ہی الزام کا سامنا ہے۔ لندن آمد پر ایک سوال کے جواب میں

انہوں نے کہا کہ انہیں علم ہی نہیں کہ ان پر کیا الزام لگا ہے! ان کے اس بیان کی روشنی میں دیکھیں تو یہ بات انتہائی عجیب و غریب لگتی ہے کہ نواز لیگ کے بیشتر اہم وزیر مختلف پریس کانفرنسوں کے ذریعے اپنے قائد پر لگے ان الزامات کی وضاحت کرتے ہوئے دھمکیاں دے رہے ہیں کہ ان کے پاس بھی دوسری سیاسی جماعتوں کی بدعنوانی کے ثبوت ہیں، یہ وزرا ان الزامات کا دفاع کر رہے ہیں جن کے بارے میں وزیر اعظم کے بقول وہ یکسر نابلد ہیں۔ ایک بات بہر حال طے ہے کہ سبھی کے پاس ایک دوسرے کی بدعنوانی کے ثبوت ہیں۔

اس سارے معاملے کا بہتر حل تو یہی تھا کہ وہ مغربی جمہوریت جس کی پاکستان کے سیاسی قائدین مثالیں دیتے نہیں تھکتے، اس کی تقلید کرتے ہوئے اپنے عہدے سے مستعفی ہو جاتے اور ایک آزاد اور خودمختار کمیشن کا قیام عمل میں لایا جاتا، تا کہ الزامات کی غیر جانبدارانہ تحقیقات کرائی جاسکتیں۔ اگر وزیر اعظم پر الزامات بے بنیاد ہوتے تو وہ سرخرو ہو جاتے اور کسی بھی وزیر یا مشیر کو ان کے دفاع کا مشکل کام نہ کرنا پڑتا۔ ایسی صورت میں پاکستان میں ایک بہتر سیاسی روایت پروان چڑھتی۔ ظاہر ہے ایسی روایتیں کہیں باہر سے مسلط نہیں کی جاسکتیں، جیسا کہ پاکستان میں جمہوریت مسلط کی جاتی ہے۔ ایسی روایتوں کی بنیاد انہی لوگوں نے رکھنی ہوتی ہے جو ''جمہوریت'' کو مستحکم دیکھنا چاہتے ہیں۔ جمہوریت کو درپیش خطرے کو بدعنوان حکمرانوں کا دفاع کر کے دور نہیں کیا جاسکتا، بلکہ ان کو کٹہرے میں لا کر ہی جمہوری روایت کو پروان چڑھایا جاسکتا ہے۔ جمہوریت حکمرانوں کے دفاع کا نام نہیں ہے، جمہوریت، جمہوریت کے دفاع یعنی عوامی مفادات کے تحفظ کا نام ہے، جمہوریت عوام کے حقوق کو تسلیم کرنے، عوام کو سیاسی عمل میں شامل کرنے، فیصلہ سازی میں وسیع عوامی مفادات کو مقدم رکھنے کو کہتے ہیں۔ ورنہ جمہوریت کے نام پر جو جمہوریت پاکستان میں پروان چڑھ رہی ہے، وہ آمریت ہی کی ایک شکل ہے۔ ایک غریب ملک کے محنت کشوں کی دولت سے اپنے محلات تعمیر کرنا، بیرون ممالک اس دولت کو منتقل کرنا، اور اس سارے عمل کے دفاع پر وزیروں اور مشیروں کو کمر بستہ کرنا جمہوری اقدار کا فروغ نہیں، ان کی نفی سے عبارت ہے۔ جمہوریت کی یہ نفی جمہوریت کے اندر پائی جاتی ہے، اسے کہیں باہر سے تلاش کرنا درست نہیں ہے۔ جمہوریت صرف شلوار قمیص پہننے کا نام نہیں ہے، نہ ہی عوامی مفادات کو انفرادی، خاندانی اور گروہی مفادات پر قربان کرنے کو

جمہوریت کہتے ہیں۔ بدعنوان حکمرانوں کا کڑا احتساب ہی جمہوریت کی حقیقی روح ہے۔ اصل جمہوریت وہ ہے جہاں عوام خود اپنے ظالم، غاصب، لٹیرے حکمرانوں کا احتساب کرتے ہیں۔ جمہوریت کا تصور، آخری تجزیے میں محلات یا پارلیمانوں کا دفاع کرنے میں نہیں، ان کے مسمار ہونے میں ہے۔ حقیقی جمہوری فیصلے محلات میں نہیں سڑکوں پر ہی ہوتے ہیں۔ افسوس کہ پاکستان میں اس سطح کے جمہوری شعور کا فقدان ہے۔ یہاں کا سیاسی عمل اپنی سرشت میں غیر جمہوری ہے۔ لوگ ان حکمرانوں کے دفاع میں کھڑے دکھائی دیتے ہیں، جن کی حالت کے ذمہ دار وہی حکمران ہیں۔ روٹی، کپڑا، مکان کی عدم فراہمی، تعلیم و طبی سہولیات کا فقدان حکمرانوں کی معاشی، سیاسی، سماجی پالیسیوں کا تسلسل ہیں، یہ پالیسیاں اپنی نوع میں غیر جمہوری ہی نہیں بلکہ غیر انسانی بھی ہیں۔ حیرت کی بات ہے کہ اگر حکمران ایک عمل کا ارتکاب خود کریں تو جمہوریت مضبوط ہوتی ہے اور اگر اسی عمل کو کوئی دوسرا دہرانا چاہے تو جمہوریت کمزور ہو جاتی ہے اور اس جمہوریت کے خلاف سازشوں کا واویلا شروع کر دیا جاتا ہے۔ اگر اپنے کلاسیکی مفاہیم میں جمہوریت لوگوں کی، لوگوں کے لیے اور لوگوں کے ذریعے حکومت قائم کرنے کا نام ہے تو پاکستان کا موجودہ 'جمہوری' منظر نامہ جمہوریت کی نفی کے تصور پر کھڑا ہے۔ پاکستان میں حقیقی جمہوری، عوامی قوت کو اس کی طبقاتی حیثیت کا شعور دینے کی ضرورت ہے۔ پاناما لیکس کے ردِعمل میں ساری دنیا میں برپا ہونے والے عوامی احتجاج اور پاکستان میں عوامی سطح پر طاری مکمل خاموشی اس بات کی غمازی کرتی ہے کہ پاکستان کے لوگ جمہوری شعور سے نابلد ہیں۔ اس بات میں بھی کوئی شک نہیں ہے کہ حکمرانوں کا حقیقی احتساب جمہوری شعور کے بغیر ممکن نہیں ہے، اور یہ وہی لوگ کر سکیں گے جن پر ظلم و استحصال مسلط کر کے حکمرانوں نے محلات تعمیر کیے ہیں۔ حقیقی معنوں میں وہی عمل پاکستان میں حقیقی جمہوری اقدار کی تشکیل و احیا کا عمل ہوگا۔

کوئی بھی سماجی کارکن خواہ سماج میں فعال کردار ادا کر رہا ہو یا غیر فعال، اس کا کردار کسی بھی سطح کا ناپسندیدہ کیوں نہ ہو، اور اس کا "گناہ' خواہ کتنا ہی 'کبیرہ' کیوں نہ ہو، اس انسان کے قتل کا کوئی بھی عذر تراش لیا جائے مگر اسے درست ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ زندگی فطرت کی طرف سے ودیعت کی جاتی ہے، زندہ رہنا اس کا فطری حق ہے اور کسی بھی انسان کو اس کے حق سے محروم کر دینا ایک غیر فطری، سخت ناپسندیدہ اور قابل مذمت فعل ہے، جس کا کوئی دفاع نہیں

ہے۔تاہم یہ بھی حقیقت ہے کہ سیاسی وسماجی عمل میں اس نوعیت کے گھناؤنے قتال کے واقعات کو اپنے بطن میں سمو لینے کی بدرجہ اتم استعداد موجود ہوتی ہے، کیونکہ سرمایہ دارانہ ملک میں سیاست اپنی سرشت میں سیاسی یعنی بدعنوان اور منافقانہ ہی ہوتی ہے، اسے اخلاقیات سے کچھ لینا دینا نہیں ہوتا۔تاریخ نوع انسانی کے قتال کے واقعات سے بھری ہوئی ہے۔مہذب وغیر مہذب، جمہوری وغیر جمہوری، مذہبی وغیر مذہبی، شدت پسند اور غیر شدت پسند کبھی بعض مقامات پر اپنے مخالفین کے قتال کو نہ صرف جائز بلکہ اپنی بقا کے لیے ضروری خیال کرتے ہیں۔جبکہ حقیقت یہ ہے کہ ایسے واقعات کا تسلسل مقتدر طبقات کو مضبوط کرنے کی بجائے انہیں کمزور کرتا ہے۔شکست وفتح کا تعلق افراد سے کم اور خیالات سے زیادہ ہوتا ہے۔جو حکمران جلد اس اصول پر کاربند ہو جاتے ہیں وہ قدرے بہتر طریقے سے اپنے اقتدار کی طوالت کا جواز حاصل کر لیتے ہیں۔

یہ درست ہے کہ بلوچستان کے عوام کو پاکستان کے مقتدر طبقات نے ایک طویل عرصے سے یرغمال بنا رکھا ہے اور جس میں بلاشبہ بلوچ سرداروں کی جاگیردارانہ ذہنیت بھی شامل ہے۔یہ بھی صحیح ہے کہ بلوچستان میں پسماندگی کی سطح دیگر صوبوں سے بلند ہے۔اس کے باوجود بنیادی بات یہ ہے کہ بلوچستان میں چلنے والی 'علیحدگی' کی تحریک حقیقی نہیں ہے، یہ بلوچ عوام کے اجتماعی شعور کی ترجمان تحریک نہیں ہے۔یہ سامراجی ممالک میں مقیم چند مفاد پرست استحصالی سرداروں کے ان مفادات کی تحریک ہے جو اس وقت پاکستان سے زیادہ سامراجی ممالک کے مفادات سے وابستہ ہیں۔یہ شاونسٹ قوم پرستی کے نام پر نفرت کے ابھار کی تحریک ہے، جس کے مبلغوں کے پاس کوئی معاشی وسیاسی ایجنڈا نہیں ہے۔قوم پرستانہ جذبات کے نام پر اقتدار کی ہوس کی تسکین کی تحریک ہے۔محض استحصال اور لوٹ مار کے لیے اشکال کی تبدیلی کی خواہش ہے۔اور اس تحریک میں فعال کھلاڑیوں میں تقریباً ساری دنیا کے ادارے اپنے اپنے مفادات کے تحت بلوچستان میں سرگرمِ عمل ہیں۔بلوچستان ایک ایسا علاقہ ہے جو خطے کی دیگر بڑی قوتوں کی وجہ سے اس وقت مغربی معاشی مرکزیت کو چیلنج کرتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ یہاں عالمی ایجنسیوں کی مداخلت بہت زیادہ ہو چکی ہے۔'علیحدگی' کی اس 'تحریک' کی غیر مشروط حمایت کا مطلب یہ نہیں کہ اس سے بلوچستان کے عوام کی خدمت ہوگی،

بلکہ اس سے ان قوتوں کا استحکام عمل میں آئے گا جن کی مداخلت سے انتشار کا یہ سلسلہ شروع کیا گیا ہے۔ قوم پرستی کے نام پر کسی بھی علیحدگی کی تحریک کی حمایت اس اجتماعی تناظر کو نظر انداز کر کے نہیں کی جاسکتی، جس تناظر میں کسی تحریک کو پیدا کیا جاتا ہے، اور یہ بھی پیش نظر رکھا جاتا ہے کہ بعد ازاں اس تحریک کے اثرات کس سمت میں متعین ہوتے ہیں۔ اس میں ان پسے ہوئے استحصال زدہ طبقات کو کیا فائدہ پہنچے گا جن کے نام پر کسی تحریک کا آغاز کیا جاتا ہے؟ قومی آزادی کا سوال کوئی غیر متعین سوال نہیں ہے اور نہ ہی اسے کسی تجریدی فارمولے کے تحت حل ہی کیا جاسکتا ہے۔ اس پر کسی بھی انقلابی کے دو سو برس پرانے فارمولے کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا۔ یہ ایک مخصوص صورتحال میں ایک مقرونی سوال کی حیثیت رکھتا ہے۔ جس میں یہ تقاضا کیا جاتا ہے کہ اس تحریک کے امکانات اور خدشات کو طبقاتی جدوجہد کی مرکزیت کی بنیاد پر متعین کر لیا جائے۔ آزادی کی تحریک کو غیر مشروط یا غیر متعین انداز میں تسلیم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ طبقاتی جدوجہد جو مقتدر طبقات کے خلاف مختلف علاقوں کے استحصال زدہ طبقات کی وحدت سے تشکیل پاتی ہے اور جس میں طبقاتی جدوجہد کا سوال مرکز میں ہوتا ہے اسے نظر انداز کرتے ہوئے قوم پرستانہ رجحانات کو مرکزیت دی جارہی ہے۔ قوم پرستانہ جذبات کا ابھار طبقاتی جدوجہد کو مرکز سے ہٹانے کے مترادف ہے۔ لہٰذا اس انداز میں تشکیل پائی ہوئی کوئی بھی تحریک ایک ''قومی تحریک'' تو ہوسکتی ہے مگر اسے ترقی پسندانہ انداز میں طبقاتی جدوجہد کے تناظر میں نہیں دیکھا جاسکتا۔ وہ تمام بلوچ سردار جو 'آزادی' کا نعرہ بلند کرتے ہیں وہ اپنے انٹرویوز اور تقریروں میں صوبہ پنجاب کے خلاف نفرت کو ابھارتے ہیں۔ ان کا طریقہ کار ترقی پسندانہ نہیں بلکہ شاونسٹ قوم پرستانہ ہے۔ پنجاب کوئی تجرید نہیں ہے، جونہی پنجاب کی تہہ میں اتر کر اسے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں تو وہ بھی مزدوروں، کسانوں، ہاریوں اور مڈل اور لوئر مڈل کلاس اور مقتدر طبقات کی بالائی پرتوں کا مجموعہ نظر آتا ہے۔ پنجاب میں بھی جبر و استحصال کی سطح اتنی کم نہیں جتنی کہ نفرت کو ابھارنے والے بلوچ سرداروں نے تصور کر رکھی ہے۔ پنجاب کے ان استحصال زدہ عوام کے ساتھ وحدت کی بنیاد پر قائم کی گئی جدوجہد ہی استحصالیوں اور جابر مقتدر طبقات سے نجات کا باعث بن سکتی ہے۔ بلوچستان کے مظلوم اور ظالم طبقات کے مابین تفریق اور بالکل اسی طرح دوسرے صوبوں کے ظالم و مظلوم طبقات کے درمیان محتاط انداز میں

قائم کی گئی تفریق ہی سے نچلے طبقات کے درمیان وحدت کا قضیہ جنم لے سکتا ہے۔اس وحدت کے نتیجے میں علیحدگی کا سوال کوئی سوال ہی نہیں رہتا۔ بلوچستان میں شاونسٹ قوم پرستانہ نعرہ محض خالی اور تجریدی ہے، جو بلوچستان کے استحصالی جاگیرداروں اور وڈیروں کے ظلم و استحصال کو شاونسٹ قوم پرستی کی آڑ میں چھپالیتا ہے۔قومی تضاد کا ابھار طبقاتی تضاد کی تحلیل کو روکتا ہے۔ایسی مثالیں ہمارے ہی خطے میں موجود ہیں۔ ہندوستان کی آزادی، ہندوستان سے پاکستان کا قیام اور بعدازاں بنگلہ دیش کے قیام سے قومی جذبات کی تسکین کے علاوہ اور کوئی مثبت قدر برآمد نہیں ہوئی ہے۔ان تینوں ممالک میں ایک ہی جیسی صورتحال ہے، استحصالی اور استحصال اور ظالم و مظلوم کے مابین خلیج گہری ہوتی چلی جارہی ہے۔قومی آزادی تو مل گئی مگر طبقاتی جبر و استحصال سے آزادی کا سوال آج بھی اتنا ہی اہم ہے۔

پاکستان میں آزاد خیالوں اور مذہب پرستوں کے درمیان ایک متنازعہ کردار بن کر ابھرنے والی لڑکی ملالہ یوسف زئی کو بالآخر امن کا نوبل انعام دے دیا گیا ہے۔ پاکستانی معاشرے میں آئیڈیولاجیکل سطح پر موجود تقسیم انعام ملنے کے بعد کیے جانے والے مباحث اور تجزیات میں منعکس ہورہی ہے۔آزاد خیالوں کا مطمع نظر یہ ہے کہ انہوں نے ہر اس خیال اور رجحان کی مخالفت کرنی ہوتی ہے جن کی وکالت مذہبی امیج رکھنے والے لوگوں نے کرنی ہوتی ہے۔اسی طرح مذہب پرستوں نے ان تمام اقدامات کی نفی کرنی ہوتی ہے جن میں آزاد خیالوں کے خیالات کی ترویج کا تصور ابھرنے کے ساتھ امریکی و مغربی مداخلت بھی دکھائی دے رہی ہو۔ایسے میں 'سچائی' کہیں دونوں مکاتبِ فکر کے درمیان میں ہی گردش کرتی رہتی ہے۔

واقعہ محض یہ تھا کہ ایک غیر ملکی نشریاتی ادارے کے توسط سے تیرہ برس کی ایک لڑکی سوات کے انتہاپسندوں کے بارے میں ڈائری لکھا کرتی تھی۔انتہاپسندوں کو اس اقدام کا علم ہوگیا اور انہوں نے اس لڑکی پر جان لیوا حملہ کردیا۔ ملالہ اس حملے میں بچ گئی اور آخرکار برطانیہ کے شہر برمنگھم میں اس کا علاج ہوا اور وہ صحت یاب ہوگئی۔ابتدائی تاثر یہ ہے کہ گزشتہ برس مقابلہ شاید سخت تھا، مگر اس بار اسے نوبل انعام کا مستحق گردانا گیا ہے۔معصوم ملالہ پر حملے کی مذمت نہ کرنا سراسر ایک غیر انسانی فعل ہے۔مذہب پرستوں کی اس پر تنقید بلاجواز ہے۔

طالبانی انتہاپسندوں کا ملالہ پر حملہ بھی ان کے نقطۂ نظر سے ایک فطری سی بات ہے۔جو

کام ملالہ نے طالبان کے خلاف کیا تھا، اسی سے ملتا جلتا کام عافیہ صدیقی نے امریکی دہشت پسندوں کے خلاف کیا تھا، مگر زمانے بھر کی اذیت اس کا مقدر ٹھہری۔ صحافی جولین اسانج نے سامراجی سفاک منصوبہ بندی کو عیاں کیا تو اس کی زندگی کو امن پسندوں کی جانب سے خطرات لاحق ہو گئے۔ ملالہ کو نوبل انعام اس لیے ملا کہ وہ ان طالبان کے خلاف تھی جو امریکہ اور اس کے اتحادیوں سے برسرِ پیکار تھے، اگر یہی طالبان امریکہ کے شانہ بشانہ کسی 'جہاد' میں مصروف ہوتے تو ایسے کسی انعام کا ماحول ہی نہ بن پاتا۔ سوالات ذہن میں یہ اٹھتے ہیں کہ کیا پاکستان میں عورتوں کو تعلیم نہیں دی جا رہی تھی؟ یا کسی بھی عورت پر چلنے والی یہ پہلی گولی تھی کہ جس نے مغربی و امریکی سامراج کے بطن سے سفاکیت و بربریت کو نکال کر اچانک انسانیت کو متحرک کر دیا تھا؟ پاکستان ایک ایسا ملک ہے جہاں ہزاروں کی تعداد میں معصوم لوگوں کو انتہائی دہشت ناک طریقے سے قتل کیا جا چکا ہے۔ ان لوگوں کی کوئی آواز نہیں ہے۔ حکمرانوں کے یہی وہ متضاد رویے ہیں جن سے تشکیک جنم لیتی ہے اور اس سارے پروپیگنڈے کے پیچھے سامراجیوں کے ایجنڈے کو تنقیدی نظر سے دیکھنے کا احساس بیدار ہوتا ہے۔ امریکی و مغربی سامراج معصوم نہیں ہے اور نہ ہی دہشت و بربریت، جبر و استحصال مقتدر جیسے مسائل طبقات کی غلط پالیسیوں کی بجائے چند نفسیاتی مسائل کا شکار دہشت پسندوں کی وجہ سے جنم لیتے ہیں۔ ان نکات کا تجزیہ کرنا ''سازشی تھیوری'' تراشنے کے مترادف نہیں ہے، بلکہ اس تھیوری کا سراغ لگانے کے مترادف ہے جس کی بنیاد پر ہر قسم کا ڈرامہ تیار کیا جاتا ہے۔

سامراجی ایجنسیاں اور 'تیسری دنیا' پر مسلط کیے گئے انہی کے نشریاتی ادارے امن اور محبت کا پیغام دینے کے لیے قائم نہیں کیے گئے۔ یہ سامراجی مفادات کو نظریاتی سطح پر پروپیگنڈے کے ذریعے تحفظ فراہم کرتے ہیں۔ سامراجیوں کی یلغاروں کو اعتدال پسندی کی آئیڈیالوجی کی آڑ میں پیش کرتے ہیں۔ امریکہ اور اتحادی گزشتہ چودہ برس سے ''دہشت گردی کے خلاف جنگ'' لڑنے میں مصروف ہیں۔ ملالہ کا قصہ ان کے بنیادی مقدمے کی توثیق کرتا ہے۔ پوری دنیا میں ملالہ کی پذیرائی کی وجہ اس کا کوئی غیر معمولی کارنامہ نہیں ہے۔ امریکہ اور اس کے اتحادیوں نے نام نہاد دہشت گردی کی بنیاد پر کمزور اقوام پر جو جنگیں مسلط کر رکھی ہیں، جن کے نتیجے میں لاکھوں معصوم لوگوں کو انتہائی سفاکیت سے موت کے گھاٹ اتار دیا گیا ہے،

ملالہ کے نوبل انعام نے ان جنگوں کے درست ہونے کے خیال کو مستحکم کیا ہے۔ ملالہ کو نوبل انعام دے کر سامراجی ممالک اپنی سفاکانہ امیج کو بہتر کرنے میں کامیاب ہوئے ہیں۔ اگر طالبان کے خلاف ملالہ کا انعام صحیح اقدام ہے تو انہی طالبان کے خلاف امریکہ اور اتحادیوں کی برپا کی گئیں جنگیں غلط نہیں ہوسکتیں۔

نوبل انعام کارناموں کو سامنے رکھ کر نہیں، مفادات کو سامنے رکھ کر دیا جاتا ہے۔ فرانسیسی فلسفی ژاں پال سارتر جیسے مظلوم اقوام کی آواز بن کر سامنے آنے والے فلسفی 'امن' کے ان انعامات کو حقارت سے ٹھکراتے رہے ہیں۔ نوبل انعام کے اندر کوئی ایسی تقدیس مخفی نہیں ہے کہ جس میں واہموں کا گزر نہ ہوتا ہو۔ حقیقت میں تقدیس واہموں کی آماجگاہ ہے اور تقدیس ہی ہے جو ان واہموں کو مخفی رکھتی ہے۔ یہ تقدیس ''روشن خیال'' نظریات کی شکل میں بھی ظاہر ہوتی ہے، ملالہ کو مغربی روشن خیالی کی علامت کے طور پر بھی پیش کیا جارہا ہے۔ حقیقت میں یہ انسان دشمن اور نظریاتی واہموں اور سفاکیت کا مجموعہ ہیں، یہ انسان کے اندر حیوانیت کی پرورش کرتے ہیں۔ روشن خیالی مغربی سامراجیت کا ایک ایسا نظریاتی ہتھیار ہے کہ جس کی بنیاد پر 'پہلے' اور 'دوسرے' کی اقدار کو متعین کیا جاتا ہے۔ روشن خیالی کو اسلام کی ضد کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ بالخصوص اسلام کی وہ شکل جس کے علمبرداروں میں طالبان شامل ہیں۔ اسی روشن خیالی کو غلبہ دلانے کے لیے ہر سطح پر پروپیگنڈے کا سہارا لیا جاتا ہے۔

مغربی دنیا میں جس طرح مختلف تقریبات میں اسے اسلام سے متضاد اور روشن خیالی کے پیامبر کے طور پر پیش کیا جارہا ہے یہ پاکستانیوں کا امیج بہتر بنانے کے لیے نہیں ہے، ان کے اپنے امیج کو مستحکم کرنے کے لیے ہے، یعنی مغربی ممالک انسانی اقدار کے پاسبان ہیں، بچوں سے شفقت رکھتے ہیں، امن کے خواہاں ہیں، عورت کی آزادی کے قائل ہیں، مظلوموں کو تحفظ دیتے ہیں، معصوم لوگوں کے قتال میں ملوث دہشت پسندوں کے دشمن ہیں، مذہبی انتہا پسندی کی بجائے روشن خیال مذہبیت کے قائل ہیں، اسلام سے ان کا کوئی تصادم نہیں ہے، وہ اسلام کی محض اس شکل کے خلاف ہیں جو ان کی اقدار پر یلغار کرتی ہے اور اسلام کی یہی شکل اعتدال پسند روشن خیال مسلمانوں کی بھی دشمن ہے۔ نوبل انعام دے کر سفاک سامراجی دہشت گرد اپنی اپنی اقدار کو مرکزیت عطا کرنے میں کامیاب ہوئے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جو الزامات

سامراجی دہشت پسند' دوسرے' پر لگاتے ہیں، یہ ان کے کردار پر بہتر طور پر صادق آتے ہیں۔ تاثر یہ دیا جا رہا ہے کہ ملالہ حقیقت میں مغرب میں مروج اقدار کی عملی شکل ہے۔ اس مقدمے کو قائم کر کے، ملالہ کے حقیقی کردار کی جگہ اس کی امیج کو دے دی گئی ہے۔ فرانسیسی فلسفی ژاں بورڈ ریلاڈ نے لکھا تھا کہ مابعد جدید مغربی معاشروں میں علاقے کو دیکھ کر نقشہ نہیں بنایا جاتا، بلکہ نقشہ پہلے تیار کر لیا جاتا ہے اور بعد ازاں اسی نقشے کے مطابق علاقے کا تعین کیا جاتا ہے۔ مطلب یہ کہ کسی کردار کو اس کی حقیقت، جوہر اور صلاحیت سے منقطع کر کے اپنے خیالی آدرشوں کی امیج پر خلق کیا جاتا ہے۔ پروپیگنڈے کے ذریعے اس کردار کو اس کے مدلول (Signified) یا معنویت سے منقطع کر دیا جاتا ہے۔ اس کی صلاحیت کوئی معنی نہیں رکھتی، معنی اگر کوئی شے رکھتی ہے تو وہ صرف امیج! مدلول سے، مراد اس کا وہ حقیقی کردار ہوتا ہے جس پر اس کی امیج استوار ہونی چاہیے، مگر لوگوں کے اذہان پر امیج نقش ہو جاتی ہے، اور حقیقی کردار کہیں کھو جاتا ہے۔ ملالہ بھی بلاشبہ ایسا ہی کردار ہے، جسے اس کے جوہر کے برعکس پروپیگنڈے سے تراشا گیا ہے۔ جدید مغربی معاشروں میں ایک تو وہ فوج ہے جو خطرناک ہتھیاروں سے لوگوں کو موت کے گھاٹ اتارتی ہے، اور ایک وہ فوج ہے جو دانشوروں پر مشتمل ہے، جن کا کام صرف پروپیگنڈا پر مبنی افکار و خیالات کی اشاعت سے لوگوں کے اذہان میں پیچیدگی اور ابہام کو راسخ کرنا ہوتا ہے۔ ھیرلڈ لاسویل اپنی کتاب بعنوان ''پہلی جنگِ عظیم میں پروپیگنڈا تکنیک'' میں امریکی کو دنیا کی سب سے زیادہ پروپیگنڈا کرنے والی قوم کے طور پر پیش کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ جدید دنیا میں ایک ایسا دانشور طبقہ وجود میں لایا گیا ہے کہ جس کا کام صرف یہ ہے کہ وہ لوگوں کے فکر و فلسفے کو تبدیل کرنے والے طریقے اور ذرائع تلاش کرتا رہے۔ حکومتوں کو اپنے غیر انسانی اعمال کی انسانی و اخلاقی توجیح کے لیے ایسے دانشوروں کی ضرورت ہوتی ہے۔ مقصد عوام کے اذہان کو تبدیل کرنا اور اپنے مفادات کے مطابق ڈھالنے کے لیے تکنیک اور تھیوریوں کی تشکیل کرنا ہوتا ہے۔ یوں سازشی تھیوری حکومتی ایما پر جامعات کے دانشوروں کے ذریعے تشکیل پاتی ہے۔

ممتاز قادری کی پھانسی محض سپریم کورٹ کا ایک دلیرانہ فیصلہ نہیں ہے، بلکہ ''رجعت پسند'' آئیڈیالوجی پر ''روشن خیال'' آئیڈیالوجی کی فتح ہے۔ یہ فتح محض خلا میں معلق نہیں ہے بلکہ اس

کا تعلق وسیع پیمانے پر سرمایہ دارانہ توسیع پسندی کے تصور سے جڑا ہوا ہے۔ سرمائے کی حرکت کا تقاضا ہے کہ ہر اس قوت، ہر اس قدر، ہر اس نظریے و فکر کو نیست و نابود کر دیا جائے جو اس کے راستے میں حائل ہو رہا ہے۔ فی الوقت پاکستان میں ''شدت پسند'' قوتوں کو سرمائے کے آزادانہ ارتقا کے راستے میں رکاوٹ سمجھا جاتا ہے، جبکہ ریاست ان قوتوں سے ایک عرصے سے برسرپیکار ہے، ایسے میں قادری کی پھانسی پاکستان میں آئیڈیولاجیکل سطح پر کسی ''انقلاب'' سے کم نہیں ہے۔ یہ فیصلہ صرف پاکستان کے بالائی طبقات ہی کا نہیں ہے، بلکہ چائنہ سمیت مختلف مغربی اور امریکی تھنک ٹینکس کا مشترکہ مفاد کی خاطر لبرل اقدار کو فروغ دینے کا مشترکہ ملامیہ ہے۔ مذہبی اور لبرل ازم کے حامیوں کے مابین کشمکش تو ہوگی، بقا کی جنگ میں شکست وریخت کا سلسلہ تو جاری رہتا ہی ہے۔ تاہم فتح تو اسی قومی بیانیے ہی کو نصیب ہوتی ہے جو طاقت ور ہے اور اب بین الاقوامی بیانیے سے تضاد میں بھی دکھائی نہیں دیتا۔

پاکستان میں صنعتی پھیلاؤ کے باعث اقدار کی شکست و ریخت کا سلسلہ ویسے تو کافی عرصے سے جاری ہے، مگر ممتاز قادری کی پھانسی کے بعد یہ حقیقت کھل کر سامنے آچکی ہے کہ لبرل اور مذہبی اقدار میں جاری کشمکش اب کس سمت میں متعین ہونے جارہی ہے۔ مغربی ممالک میں مذہبی اور لبرل اقدار کے درمیان تصادم نے انقلابات کی شکل اختیار کر لی تھی، جبکہ پاکستان میں اقدار کا یہ تصادم داخلی و خارجی سرمائے میں ہم آہنگی اور داخلی شدت پسند اقدار جو کہ سرمائے کی توسیع میں رکاوٹ ہیں، ان کے مابین براہِ راست پیکار کا نتیجہ ہے۔ یہ درست معلوم ہوتا ہے کہ پاکستانی ریاست کا بیانیہ تبدیل ہو چکا ہے۔ اب ہر قسم کی اقدار کی بقا کا تصور اسی بیانیے سے ہم آہنگ ہونے میں ہی مضمر دکھائی دیتا ہے۔ نیا بیانیہ کافی حد تک ''لبرل دیسکولر'' ہے، جو پاکستانی ریاست کی ضرورت بھی ہے۔ مذہب کے روشن خیال پہلو کو اس سے کوئی خطرہ نہیں ہے۔ بلکہ مغرب کی فکری وسماجی تاریخ تو یہ درس دیتی ہے کہ مذہب کی بقا ہی اس کے لبرل ہونے میں ہے۔ مذہب پرستوں کو جس قدر جلد اس بظاہر پیچیدہ فلسفے کی سمجھ آجاتی ہے، اتنا ہی جلد وہ خود کو لبرل اقدار سے ہم آہنگ کر کے تاریخ کے اگلے مرحلے میں اپنی بقا کو یقینی بنا لیتے ہیں۔ اقدار کبھی مرتی نہیں ہیں، محض اپنی شکل تبدیل کرتی ہیں۔ کون کہہ سکتا ہے کہ انصاف، آزادی، مساوات اور انفرادیت کی ضرورت نہیں رہے گی، ان کی ضرورت ہمہ وقت ہے، محض

ان کے مفاہیم تبدیل ہو جاتے ہیں۔ان کے مفاہیم کی تبدیلی غالب طبقات کی معاشی ونظریاتی ترجیحات سے متعین ہوتی ہے!

یہاں یہ واضح رہے کہ جو پاکستانی ریاست کا بیانیہ تبدیل ہوا ہے وہ حقیقی معنوں میں ''لبرل'' اور ''روشن خیال'' اقدار سے ہم آہنگ ہونے کی خواہش کے تحت نہیں ہے، بلکہ ریاست کے اندر ان اقدار کی احتیاج کے تحت ہوا ہے، جو ریاست کو مستحکم کرنے کے لیے ضروری ہیں۔ریاست خود کو ان اقدار کے مطابق ڈھال رہی ہے، جو اب گہرائی سے سطح پر نمودار ہو چکی ہیں اور ان اقدار کو خود سے تطابق میں لانا ریاست کے استحکام کے لیے ضروری ہے۔سماجی واخلاقی اقدار سماجی و معاشی حرکت سے آزادانہ کوئی وجود نہیں رکھتیں، یہ پیداواری قوتوں کے ارتقا وانہدام کے نتیجے میں صورت پزیر ہوتی رہتی ہیں۔ریاست بعض اوقات ان عوامل کو دیکھ نہیں پاتی، جو اس کی بقا کی لازمی شرط ہوتے ہیں، وہ انہی اقدار سے متصادم ہونے لگتی ہے، انہی سے خوف محسوس کرنے لگتی ہے، جن کا انہدام ہی اس کی بقا کی ضمانت ہوتا ہے۔وہ اپنے مخالف میں ہی اپنی شناخت تلاش نہیں کرتی۔وہ یہ نہیں دیکھتی کہ اس کی شناخت اس کی اپنی نہیں ہے، اس کے مخالف کی عطا کردہ ہے۔جب ریاست اپنے ہی اندر اپنی کمی کے عوامل کو دریافت کر لیتی ہے تو وہاں سے اس کے استحکام کا ایک اگلا مرحلہ شروع ہو جاتا ہے۔جبکہ اس سے قبل ریاست یہ سمجھتی ہے کہ اگر ایک عرصے سے قائم اقدار منہدم ہو گئیں تو اس عمل سے ریاست کا وجود بھی خطرے میں پڑ جائے گا، جبکہ حقیقت اسکے برعکس ہے۔

مغربی ممالک پر توجہ مرکوز کرنے سے عیاں ہوتا ہے کہ سرمایہ دارانہ ریاست نے جس طریقے سے بدلتی اقدار کا حصہ بنتے ہوئے خود کو ان سے ہم آہنگ کیا ہے اس سے یہ بات کھل کر سامنے آگئی ہے کہ سرمائے کی توسیع کے ساتھ ریاست خود کو تبدیل شدہ عوامل سے ہم آہنگ کر لے تو اس میں عدم استحکام سے باہر نکلنے کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ریاست کی بقا عوام کے حقیقی مفادات سے علیحدگی میں نہیں، بلکہ عوام کے ساتھ ربط رکھنے میں ہے۔عوام کے حقوق کی پاسداری میں ہی ریاست کا دوام ممکن ہے۔

پاکستان میں ایک عرصے سے یہ محسوس کیا جا رہا ہے کہ ہر وہ تحریر جو ''اسلامی شدت پسندی'' کو تقویت دے اس کی حوصلہ شکنی کی جائے۔اسی پس منظر میں وہ ''لبرل اور سیکولرازم''

جو مغرب میں انیس سو پچاس کے بعد تنقید کی زد میں آ چکا تھا اس پر یلغار کو شدت پسندی کو تقویت دینے کے مماثل گردانا جا رہا ہے۔ پاکستان میں چونکہ حقیقی کشمکش لبرل، سیکولر اور مذہبی شدت پسند عناصر کے درمیان ہے، اس لیے مغربی لبرل اور سیکولرازم پر درست تنقید کو بھی سمجھنے کی کوشش نہیں کی جا رہی۔ جبکہ لبرل اور سیکولر اقدار پر ''ترقی پسندی'' اور مابعد جدید فکر کے تحت کی گئی تنقید نہ صرف درست ہے بلکہ متعلقہ بھی ہے۔

مغربی ممالک کی سماجی و سیاسی تاریخ کے مطالعے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ جس طرح مغرب سائنسدان آنے والے موسم کا احوال بتا دینے کی صلاحیت حاصل کر چکے تھے، اسی طرح مخصوص واقعات کے ارتکاب اور ان کی پیشگی منصوبہ سازی سے اپنی مرضی کے نتائج حاصل کرنے کی صلاحیت سے بھی بہرہ ور ہو چکے ہیں۔ انسان جتنا موسم کے بارے میں درست اندازہ لگا سکتا ہے، اس سے بہتر واقعات کے برپا ہونے اور ان واقعات کے نتیجے میں نظریاتی اقدار کے انہدام و بقا کا اندازہ بھی لگا سکتا ہے۔ مغرب میں انفرادی و اجتماعی آزادی کا مفہوم نظریات اور ریاست کے استحکام سے عبارت ہے۔ ہمارے ہاں انفرادی و اجتماعی 'آزادی' کو نظریے اور ریاست کا انہدام تصور کیا جا چکا تھا۔ ریاست جس قدر 'آزادی' کے حصول کو یقینی بناتی ہے اتنا ہی وہ خود مضبوط ہوتی ہے۔ ریاست جتنی گھٹن برپا کرتی ہے اتنا ہی اس کے منہدم ہونے کے امکانات زیادہ ہوتے ہیں۔ تاریخ انسانی کے انقلابات گھٹن کی انتہا کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ جہاں پسے ہوئے استحصال زدہ طبقات کے لیے زندگی کا دائرہ تنگ کر دیا جاتا ہے۔ مغرب میں ''لبرل ازم'' کا انہدام ہوا ہے اور مابعد جدید 'اقدار' کو فروغ ملا ہے، مختلف رنگ، نسل، جنس، مذہب، علاقوں سے تعلق رکھنے والے لوگوں نے سڑکوں پر حقوق کی جنگ لڑی ہے، ریاستیں ابتدا میں خوف زدہ تھیں، مگر جونہی ان طبقات کو حقوق مل گئے ان کا تجزیہ نفس ہو گیا اور ریاستی معاملات کے تعلق سے وہ بے نیاز ہو گئے، یہی وہ نکتہ ہے کہ جب یہ سوال اٹھایا جاتا ہے کہ مابعد جدید اقدار جو کہ لبرل ازم سے متصادم تھیں وہ کتنی آسانی سے سرمایہ داری سے ہم آہنگ ہو گئی ہیں۔ اور آج ایک انتہائی بنیادی تضاد کے باوجود سرمایہ داری کا حصہ بن چکی ہیں، جنھوں نے اقدار تو بدل دیں مگر نظام نہیں!

جن لوگوں نے مغربی و امریکی جامعات میں فلسفہ، سیاست، اور سماجی سائنسوں کا مطالعہ

کیا ہے وہ جانتے ہوں گے کہ ان ممالک میں واقعات کے ذریعے آئیڈیولاجیکل سطح پر رجحانات کی تشکیل کیا معنی رکھتی ہے۔ غیر ملکی تھنک ٹینکس نظریات کے انہدام کے فلسفے کو انتہائی تعقلی طریقے سے منظم و متعین کرتے ہیں۔ نظریات کے مابین جنگ میں خیالات و تصورات کو کسی ''فلسفیانہ سچائی'' کا کھوج لگانے کے لیے نہیں بلکہ انہیں سیاسی عمل میں متعلقہ بنانے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، پاکستان میں علمی و فکری اور نظریاتی سطح پر بحران بہت نمایاں ہے۔ یہاں گہرے فلسفیانہ تصورات و خیالات کے اطلاق اور استخراج کا کہیں کوئی سراغ نہیں ملتا۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہاں ایسے تصورات و خیالات موجود ہی نہیں ہیں۔ یہاں کمی محض یہ ہے کہ انہیں باقاعدہ کسی تھیوری کی شکل میں تشکیل نہیں دیا جاتا۔ ممتاز قادری کی پھانسی بہرحال ایک ایسا قدم ہے جسے انتہائی مربوط انداز میں ریاستی ترجیحات کے تحت تشکیل دیا گیا ہے۔ جس سے یہ نتیجہ بہرحال نکلتا ہے کہ پاکستان تاریخ کے اگلے مرحلے میں داخل ہو چکا ہے۔ اب واپسی کا کوئی راستہ نہیں ہے

لبرل ازم کی معاشی اور فلسفیانہ اساس

مغربی جامعات سے منسلک پروفیسروں کی اکثریت ہمہ وقت یہ درس دینے میں مصروف رہتی ہے کہ مغربی لبرل ازم انسانی شعور کی معراج ہے اور اس کے بعد کوئی ایسا فلسفہ جنم لینے والا نہیں ہے جو اس کی متعین کی ہوئی حدود کو توڑ سکے۔ فرانسس فوکویامہ نے مختلف نظریات کے مابین جنگوں پر بحث کرتے ہوئے یہ نتیجہ نکالا کہ لبرل آئیڈیالوجی اور جمہوریت فاتح قرار پائی جا چکی ہیں۔ اور ساتھ ہی یہ دعویٰ بھی کر دیا کہ آقا اور غلام کے مابین ہونے والی لڑائی میں آقا یعنی امریکی سامراجی جمہوریت کو فتح نصیب ہوئی ہے، یعنی ''شناختوں'' یا بقاء کی اس جنگ میں جرمن فلسفی ہیگل کے فلسفے کی شعوری جہت جو کہ مسیحی تصور ''تثلیث'' سے عبارت ہے وہ افضل و مقدم ٹھہرا ہے۔ لہذا فوکویامہ کے مطابق لبرل آئیڈیالوجی کو مسیحیت سے متصادم نہیں بلکہ اس کا تسلسل قرار دینا چاہیے۔ اس طرح اس سے نتیجہ یہی اخذ کیا جاتا ہے کہ سرمایہ داری ایک حتمی نظام ہے، اور ساتھ ہی یہ باطل دعویٰ بھی کیا جاتا ہے کہ انیسویں صدی کی سماجی، سیاسی اور معاشی تشکیلات نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ لبرل ازم ہی انسان کا مستقبل ہے، دیگر نظریات کا انہدام عمل میں آچکا ہے۔ لبرل ازم کے حامیوں کا بنیادی نقص یہ ہے کہ وہ تمام سماجی تشکیلات اور سرمایہ داری نظام کی حاصلات کو تو لبرل آئیڈیالوجی کا کارنامہ قرار دیتے ہیں، لیکن پہلی اور تیسری دنیا میں پائے جانے والے ظلم و بربریت، جنگوں، دہشت گردی اور متشدد رویوں کو کسی نہ کسی دیگر نظریے سے منسلک کر کے روشن خیالی پروجیکٹ کو مبرا قرار دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ مغربی ممالک کے سماجی سائنسدانوں کا بھی المیہ یہی ہے کہ وہ لبرل ازم کے متشدد اور دہشت گردانہ رجحانات کی ذمے داری قبول کرنے کو تیار نہیں ہیں۔ اس لیے کبھی تو افغانستان

میں بیٹھے ہوئے تمام موثر ذرائع سے محروم لوگوں کو اپنی خامیوں کا ذمہ دار قرار دیتے ہیں، اور کبھی پاکستان کے مدرسہ کلچر کو موردِ الزام ٹھہراتے رہتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ وہی نظام یا آئیڈیالوجی سماج کی دیگر قباحتوں کی بھی ذمہ دار ہوتی ہے، جس کا کردار اغلب ہو اور جس کے اصولوں کے تحت سیاست اور سماج کو چلایا جا رہا ہو۔ لبرل ازم اس لیے بھی ذمہ دار ہے کہ اس کی فکری و نظری اساس روشن خیالی کے آفاقیت کے تصور پر استوار ہے، اس لیے لبرل آئیڈیالوجی کے ارتقا کے تصور کو اگر آفاقیت کا حامل قرار دیا جا سکتا ہے تو پھر اسی آئیڈیالوجی کو زوال و انحطاط کو آفاقیت کا بھی ذمہ دار ٹھہرانا ہوگا۔ اگر ارتقا سرمایہ داری نظام اور اس کی لبرل آئیڈیالوجی کی خصوصیت ہے تو انحطاط بھی اسی کے بطن سے جنم لیتا ہے۔ یہی وہ متضاد رجحان ہے، جو کشمکش کو پروان چڑھاتا ہے اور نتیجہ جنگوں، وحشت و بربریت کی صورتوں میں سامنے آتا ہے۔ سارے کارنامے تو سارے لبرل آئیڈیالوجی کے کھاتے میں ڈال دیئے جائیں اور خرابیوں کا ذمہ دار طالبان یا دیگر ''مذہبی انتہا پسندوں'' کو قرار دے دیا جائے اور ان کی 'تخلیق' کے عمل میں لبرل فلسفوں کی شمولیت کو حذف کر کے پیش کرنا غیر منطقی عمل ہے۔ گزشتہ دو سو برس کو محیط لبرل ازم کے حقیقی کردار کو جانچنا ہے تو اسے لبرل ازم کی اپنی حرکت میں دیکھنا پڑے گا۔ لبرل آئیڈیالوجی کے اندر ہی اس کی نفی کے تصور کا تجزیہ کرنا پڑے گا۔ اسے جدلیاتی نقطہ نظر سے دیکھنے ہی سے عیاں ہو سکتا ہے کہ شعوری و سماجی ارتقا کے اس سفر میں لبرل آئیڈیالوجی نے ارتقا کے ساتھ ساتھ کس حد تک نوعِ انسانی کا قتلِ عام کیا ہے، اسی صورت میں ہی سرمایہ داری نظام میں ارتقا کی حقیقی قدر کا تعین کیا جا سکتا ہے۔

لبرل نظریات و فلسفے انسانی شعور میں ازل سے موجود نہیں تھے، اور نہ ہی ابد تک باقی رہیں گے۔ تاریخی اعتبار سے اور ایک سیاسی آئیڈیالوجی کے طور پر لبرل ازم کا باقاعدہ آغاز سپین میں ۱۸۱۲ میں ہوا تھا، جبکہ انیسویں صدی کے وسط تک لبرل ازم صنعتی پیداواری قوتوں سے ہم آہنگ ہو کر بطور ایک آئیڈیالوجی تقریباً تمام یورپ میں عام ہو چکا تھا۔ برطانیہ کی سیاسی تاریخ میں پہلی لبرل حکومت کا قیام ۱۸۶۸ میں عمل میں آیا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ لبرل خیالات اٹھارویں صدی سے پہلے موجود نہیں تھے۔ لبرل خیالات تو سترھویں صدی کے تجربیت

پسند فلسفیوں جان لاک اور لارڈ ہوبز کے فلسفوں میں موجود تھے۔ چونکہ معاشی ساخت اور سماجی حالات اس قسم کے نہیں تھے کہ ان لبرل خیالات سے ہم آہنگ ہو پاتے جو صنعتی سماج کے ظہور سے پہلے ہی معرض وجود میں آچکے تھے، لہذا خیالات کو حقیقی بنیاد صنعتی سماج بالخصوص صنعتی انقلاب نے عطا کی تھی۔ صنعتی انقلاب ہی برطانیہ کے سترھویں صدی کے انقلاب اور فرانس کے اٹھارویں صدی کے انقلاب کی بنیاد بنا ہے۔ جاگیرداری نظام کے خاتمے کے بعد صنعتی ارتقا کے ساتھ ساتھ نئی سماجی ہیئتوں سے ہم آہنگ ہونے کے لیے نئے خیالات کا ظہور میں آنا لازمی امر تھا۔ جاگیرداری اور ملوکیت کے رجعت پسندانہ تصورات سماجی ہیئتوں سے متصادم ہو چکے تھے۔ جاگیرداری نظام سماج کو آگے لے جانے سے قاصر ہو چکا تھا۔ جاگیرداری کی اقدار صنعتی شعور سے غیر ہم آہنگ ہو چکی تھیں۔ صنعتی ارتقا کا تقاضا تھا کہ ان خیالات سے ہم آہنگ ہوا جاتا جو اس منڈی کی معیشت کے تسلسل کو قائم رکھتے جو کہ حقیقی معنوں میں لبرل آئیڈیالوجی کا جزوِ لاینفک تھی۔ لہذا حقیقی لڑائی کا جوہر خیالات کے برعکس منڈی کے حرکی قوانین میں تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ منڈی کی قوتیں اندھی ہوتی ہیں، انسانی ذہن کی تخریب سے پہلے ''اجناس'' کی حرکت سے جنم لینے والی تہذیبی، روایتی اور ثقافتی بربادی کا تصور تشکیل پا چکا ہوتا ہے۔ خیالات کی تخریب و تشکیل کا عمل اسی حرکت سے جنم لیتا ہے۔ وہ خیالات زندہ رہتے ہیں جو منڈی کی معیشت سے ہم آہنگ ہونے کی استعداد رکھتے ہوں۔ اس پس منظر میں دیکھیں تو انسان کے فکری و نظری ارتقا میں لبرل ازم کا کردار انقلابی نوعیت کا رہا ہے، جس میں جاگیرداری کا انہدام عمل میں آیا اور نئے خیالات کو مرکزیت عطا ہوئی۔

پاکستانی لبرل ازم کے حامیوں کو یہ اہم نکتہ ذہن میں رکھنا چاہیے کہ لبرل آئیڈیالوجی نے کہیں بھی مسیحیت کو ختم نہیں کیا، بلکہ اس کی ہیئت میں تبدیلی برپا کرتے ہوئے اسے وسعت دی ہے۔ اس طرح مسیحیت صنعتی سماج سے ظہور کرتے ہوئے شعور کا حصہ بن چکی ہے۔ رسومات سے تو نجات پالی گئی ہے، محض اس لیے کہ ان کی بنیاد میں صنعت سے قبل کی معاشی حرکت کارفرما تھی، مگر مسیحیت بطور شناخت کبھی بھی فلسفیانہ شعور سے حذف نہ ہو سکی۔ بیسویں صدی کے یہودی مفکروں تھیوڈور اڈورنو اور ژاک دریدا وغیرہ نے درست طور پر لبرل

آئیڈیالوجی کو قدیم مسیحیت ہی کی ایک شکل قرار دیا ہے۔ تاہم اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ لبرل آئیڈیالوجی میں موجود خیالات صرف مسیحیت کا مجہول عکس ہیں۔ روشن خیال لبرل عقلیت نے مسیحیت کو اپنی امیج پر تشکیل دیا ہے، اور بنیادی تصورات میں انقلابی تبدیلی برپا کی ہے۔

لبرل ازم کی تین مختلف اشکال ہمارے سامنے موجود ہیں: پہلی اس کی کلاسیکی شکل، دوسری اس کی جدید شکل جو بیسویں صدی کے آغاز میں تشکیل پائی اور تیسری اس کا نیو لبرل مرحلہ، جو تقریباً ۱۹۷۰ میں سامنے آتا ہے۔ ان تینوں اشکال میں لبرل ازم کے بنیادی اور مثالی آدرش بھی کسی حد تک تبدیلی سے ہمکنار ہوئے ہیں۔ لبرل ازم میں پانچ بنیادی تصورات مثالی آدرشوں کی حیثیت رکھتے ہیں، جن میں عقلیت، انفرادیت، آزادی، انصاف اور تنوع کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ لبرل آئیڈیالوجی منڈی کی معیشت کو حتمی تصور کرتے ہوئے اسی کی بالائی ساخت کے طور پر انفرادیت، آزادی، انصاف اور تنوع جیسی اقدار کو عقلیت کی بنیاد پر حاصل کرنے کا دعویٰ کرتی ہے۔ لبرل عقلیت کا بنیادی مقدمہ یہ ہے کہ یہ اقدار مقامی کے برعکس آفاقی ہیں۔ لہٰذا لبرل ازم کا مثالی ہدف عقلیت کی مرکزیت کی بنیاد پر ایک آفاقی نظریے کی وکالت کرنا ہے۔ ظاہری بات ہے کہ اس دعوے کو محض آئیڈیالوجی تو کہا جاسکتا ہے مگر اس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ معاشی، سماجی اور سیاسی حقائق بہت تلخ ثابت ہوئے ہیں، ان کا سماج میں کردار متضاد نوعیت کا رہا ہے، جس پر سرمایہ دارانہ یا مثالی عقلیت گرفت نہیں کر پائی اور یہی لبرل ازم کا تضاد اور اس کی حد ہے۔

لبرل ازم میں آزادی، انفرادیت، انصاف، عقل اور تنوع جیسے تصورات کی آفاقی حیثیت کو جاننے کے لیے ضروری ہے کہ ان تصورات کی الٰہیاتی، عقلی اور مادی اساس کے درمیان فرق قائم کیا جائے تا کہ قدیم الٰہیاتی، روشن خیال عقلیت اور عہد حاضر کی غیر عقلیت یا عقلیت کی توسیع کے تصور پر مبنی ان تصورات کی حقیقت کو سمجھا جاسکے۔ مثال کے طور پر انفرادیت اور آزادی جیسے تصورات سترھویں صدی میں مختلف مفاہیم رکھتے تھے جو حقیقت میں برطانوی تجربیت کے زیادہ قریب تھے اور قدیم الٰہیاتی اقدار سے بنیادی طور پر مختلف تھے، جبکہ اٹھارویں اور انیسویں صدی میں انفرادیت اور آزادی کے تصورات عقلیت کی جرمن روایت

سے متاثر ہو کر اپنے مفاہیم کو مزید تبدیل کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ آزادی اور انفرادیت کا پرانا تصور سماج اور گروہ سے ربط کا داعی ہے، وہاں انفرادی سے زیادہ گروہی شناخت پر قائم ہوتا تھا۔ اگر فرد کسی مذہب کا پیروکار ہوتا ہے تو انفرادیت اور آزادی کا کوئی بھی مفہوم مذہبی احکامات سے الگ قائم نہیں کیا جا سکتا تھا۔ ''ہستی مطلق'' کی منشا و مرضی کے بغیر نہ ہی آزادی کا کوئی مفہوم قائم ہوتا تھا اور نہ ہی انفرادیت کا کوئی ایسا یگانہ تصور ہی تشکیل دیا جا سکتا تھا، جس میں انسان کی مرکزیت کو قائم کیا گیا ہو۔ یہی وہ بنیادی فرق ہے، جو لبرل آئیڈیالوجی اور الٰہیاتی مابعد الطبیعات کے مابین حتمی اور فیصلہ کن طور پر موجود ہے۔ لبرل آئیڈیالوجی اور مذہبیت کے مابین چند بنیادی امتیازات کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے: لبرل ازم انسان کی مرکزیت کو تسلیم کرتا ہے، جبکہ مذہب خدا کی مرکزیت کا قائل ہے۔ لبرل ازم میں انسان عقلی تصورات کی تشکیل کرتا ہے، اور سماجی حوالوں سے عقلی نقطہ نظر سے وضع کی گئی اقدار کی حتمیت کو تسلیم کرتا ہے۔ ''ایمان'' کی ہر جہت کو عقل کی حدود کا پابند ہونا پڑتا ہے۔ الٰہیاتی مابعد الطبعیات میں انسان کی منشا و مرضی کی نفی ''ہستی مطلق'' کی مرکزیت کو قائم کرنے کے لیے ضروری ہے۔ لبرل ازم روشن خیالی پروجیکٹ سے جنم لینے والی عقلیت کی تحریک پر انحصار کرتا ہے، جس کا منبع و ماخذ خود انسان ہے۔ مذہب کا کوئی بھی مفہوم وحی کے بغیر تشکیل نہیں دیا جا سکتا، جبکہ وحی کی مرکزیت انسان کی لامرکزیت پر دلالت ہے۔ لبرل ازم خارجی اور باطنی سطح پر آزاد ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور یہی انفرادیت کا مفہوم ہے۔ تاہم یہ نکتہ ذہن نشین رہنا بہت ضروری ہے کہ لبرل ازم کے مثالی آدرش ایک طرف، مگر حقیقت میں لبرل ازم انسان کو وہ خارجی حالات دینے میں ناکام رہا ہے، جو اعلیٰ اقدار کی تکمیل کے لیے لازمی تصور کیے جاتے ہیں۔ آزادی، مساوات، انصاف اور انفرادیت جیسے مثالی آدرش پیش تو کیے جا سکتے ہیں مگر دیکھنا یہ ہے کہ کیا ان تصورات کی وکالت کرنے والے نظریات اور فلسفے ان انسانی اقدار کے حصول کے لیے وہ بنیاد فراہم کر پائے ہیں یا نہیں! اپنے ابتدائی ادوار میں گزشتہ نظریات کی نفی کرتے ہوئے لبرل آئیڈیالوجی نے انسانی تصورات کی توسیع کو ممکن بنایا ہے، اور گزشتہ ادوار کی ساخت کو توڑ کر انسانی عقلیت کے دائرے کو وسیع کیا ہے، مگر آج لبرل آئیڈیالوجی خود سے، تضاد میں آ چکی ہے، ایک ایسا تضاد جس کو حل

کرنے کی استعداد اس کے نظریہ سازوں اور فلسفیوں میں نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لبرل ازم کی آئیڈیالوجی میں وہ تضادات کھل کر سامنے آگئے ہیں جن کو ایک عرصے تک روشن خیالی پروجیکٹ نے مخفی رکھا ہوا تھا۔ اہم نکتہ یہ ہے کہ موجودہ عالمی بحران کسی مذہب کا بحران نہیں ہے جیسا کہ لبرل ازم کے مبلغ دعویٰ کرتے ہیں۔ محض اس لیے دعویٰ کرتے ہیں تا کہ مذہب کو الزام دے کر سرمایہ داری نظام اور اس کی بالائی ساخت یعنی لبرل آئیڈیالوجی کے نقائص کو پوشیدہ رکھ سکیں۔ اور ساتھ ہی یہ بھی ثابت کر سکیں کہ سرمایہ داری ایک حتمی نظام ہے، اس میں رہتے ہیں ہی ان اعلیٰ اقدار کا حصول ممکن ہو سکتا ہے، لہٰذا ان کا دعویٰ ہے کہ لبرل ازم ایک آفاقی اور حتمی آئیڈیالوجی ہے۔ جبکہ ہم اس اصول کو تسلیم کرتے ہیں کہ کائنات میں حرکت و ارتقا کے اصول ہر نظریے میں مضمر شگاف کو سامنے لانے کے لیے کافی ہوتے ہیں۔ ہر نظام جو کبھی ارتقائی قوتوں کو مہمیز دیتا ہے، بالآخر انہی قوتوں کے راستے کی رکاوٹ بن جاتا ہے۔ حتمی اصول یا حتمی نظام کا تصور باطلِ محض ہے، حتمی اصول صرف ایک ہی ہے اور وہ ہے حتمیت کا خاتمہ! اور اسی اصول کا اطلاق جب لبرل فلسفوں پر کیا جاتا ہے، تو ان کے نقائص بھی عیاں ہونے لگتے ہیں۔

عہد حاضر کی دہشت گردی، تشدد، ظلم و بربریت مذہب کی عطا کردہ نہیں ہے، یہ تمام بحرانی رجحانات سرمایہ داری نظام کی داخلی ہیئت میں مضمر اس بنیادی تضاد سے تشکیل پارہے ہیں، جنہیں حل کرنے میں لبرل ازم بطور ایک آئیڈیالوجی ناکام ہو چکا ہے۔ یہ بحران لبرل ازم کی باطنی کشمکش اور حقیقی تضادات کو محض اپنی تصوراتی ساخت میں تحلیل کرنے کی کوششوں سے اور بھی زیادہ گہرا ہوتا جارہا ہے۔ سرمایہ داری نظام اور اس کی لبرل آئیڈیالوجی کا بحران عالمی سطح پر سیاست، سماجی اقدار کے علاوہ ادب و آرٹ، فلسفہ و تنقید، علم البشریات اور طبیعاتی اور حیاتیاتی سائنسوں کا بحران بھی بن چکا ہے۔ انسانی و معاشرتی اصلاح اور تمام علوم کے حوالے سے تشکیک کا رجحان لبرل ازم کے بحران کو منعکس کر رہا ہے۔ مادیت پسندوں کے بعد مابعد جدیدیت کے حامیوں نے لبرل ازم کی نظری اساس کے اندرونی نقائص کو عیاں کر دیا ہے۔ نظری حوالوں سے فلسفیانہ تصورات میں تضادات کے نمایاں ہونے سے آئیڈیولاجیکل شناختوں سے لے کر اجتماعی اور انفرادی شناختوں کا بحران بھی کھل کر سامنے آچکا ہے۔ مختصر یوں

کہ لبرل ازم کا بحران اس کے تمام مثالی آدرشوں اور اقدار کا بحران بن چکا ہے۔ اور اس کے بحران نے لبرل ازم کے اندر فسطائی رجحانات کو عیاں کر دیا ہے۔

پاکستان کے ذرائع ابلاغ میں ''لبرل فاشزم'' جیسی اصطلاح کا بے دریغ استعمال کیا جاتا ہے۔ جو لوگ اس اصطلاح کا استعمال کرتے ہیں، ان کی اکثریت اس کے مفاہیم سمجھنے سے قاصر ہے۔ جو لوگ اس اصطلاح کا استعمال کرتے ہیں، وہ یہ واضح نہیں کرتے کہ ان کے ذہن میں لبرل ازم کے کون سے پہلو موجود ہوتے ہیں، جو انہیں فسطائیت سے ہم آہنگ ہوتے دکھائی دیتے ہیں۔! فاشزم اور لبرل ازم کے درمیان تعلق کو اس وقت تک نہیں سمجھا جا سکتا جب تک لبرل ازم اور فسطائیت کے بنیادی تصورات کی تصدیق ان تحریکوں سے نہ کر لی جائے، جن میں مخصوص تصورات پر انحصار کیا جاتا رہا ہے۔ جدید فسطائیت ایک ایسا رویہ ہے جو سرمایہ داری نظام کے وسط میں موجود ہے۔ فاشزم، لبرل ازم کے بحران میں خود کو لبرل آئیڈیالوجی کے اندر سے ظاہر کرتا ہے۔ اس کا آغاز اس وقت ہوتا ہے جب لبرل آئیڈیالوجی مختلف طبقات کے درمیان جنم لینے والے تضادات کی شدت میں کمی کرنے کی بجائے ان میں اضافے کی مرتکب ہوتی ہے۔ یہی وہ لمحہ ہے جب یہ خود سے تضاد میں آتی ہے، اور اس کے محافظ عقلیت کو ناکافی خیال کرتے ہوئے اس تضاد کی تحلیل بذریعہ طاقت کرنے پر آمادہ ہوتے ہیں۔ زیادہ تر لوگ لبرل ہوتے ہیں، لیکن بحران کے ایام میں وہ فاشسٹ بن جاتے ہیں۔ لہٰذا سرمایہ داری کے بحران میں سرمایہ داروں کی آئیڈیالوجی کا فسطائیت میں تبدیل ہونا کوئی ایسا عمل نہیں ہے جو کہیں باہر سے لبرل ازم کے اندر داخل ہو جاتا ہے، فسطائیت حقیقت میں لبرل ازم کا اس کے الٹ میں بدلنا ہے۔ فسطائیت کو لبرل ازم سے 'الگ' کر کے دیکھنے کا واحد مقصد لبرل آئیڈیالوجی کو تحفظ فراہم کرنے کے لیے جواز تراشنا ہے۔۔ میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ سرمایہ داری کا 'بحران' ایک رجعتی اور قدامت پسندانہ رجحان ہے جس میں فسطائیت خود کو ظاہر کرتی ہے۔ اس نکتے کو توجہ سے سمجھنے کی ضرورت ہے کہ غیر عقلیت، عقلیت میں کہیں باہر سے داخل نہیں ہوتی، یہ عقلیت کے اندر سے اس کی تحدید کے قضیے کو ظاہر کرتی ہے۔ اس کی تفہیم اسی صورت ہو سکتی ہے جب روشن خیالی کی عقلیت اور اسی روشن خیالی کے بحران یعنی غیر عقلیت کو

اس کے فسطائی اظہار میں دیکھا جائے۔

۱۹۱۹ میں تشکیل پانے والی مسولینی کی فاشسٹ پارٹی اور ۱۹۱۹ میں ہی قائم ہونے والی ہٹلر کی فاشسٹ پارٹی کے منشور میں سماجی و سیاسی نجات کے لیے تکثیریت کی بجائے فرد واحد کی اکلوتی حکمرانی پر کامل یقین بنیادی پہلو تھے۔ ہٹلر نے کہا کہ ۱۷۸۹ کے فرانسیسی انقلاب کو منہدم کرنے کا وقت آچکا ہے، جبکہ اٹلی میں یہ نعرہ عام تھا کہ ''حکمران'' پر یقین کامل رکھو، اس کی تابعداری کرو اور لڑائی کے لیے تیار رہو۔ اگرچہ لبرل ازم کے انفرادیت، مساوات، انصاف اور باہمی اخوت کے نعرے کھوکھلے تھے، مگر ایک خاص وقت پر ان اقدار کا بھی انکار کر دیا گیا تھا۔ یہاں پر یہ نکتہ ذہن میں رہنا ضروری ہے کہ جب پاکستانی لبرلز اپنے تعصبات کی پشت میں عوام کی جدوجہد کو صرف اس لیے چھپا دیتے ہیں کہ ان کی رہنمائی کرنے والا ''رہنما'' انہیں پسند نہیں ہے تو بلاشبہ وہ بھی تکثیریت کی نفی کرتے ہوئے رہنما کی ذات پر ہی تکیہ کیے رکھتے ہیں، جو کہ بلاشبہ ایک فسطائی رجحان ہے۔ لہذا پاکستانی لبرل فاشسٹوں میں شخصیت کی مرکزیت، عوام کی تحقیر، ارتقا میں رکاوٹ، عقلیت کی تبلیغ کے نام پر عقلیت کی نفی کے پہلو موجود ہیں۔ وہ اس حد تک مذہب بیزار ہیں کہ ان کو اپنی غیر عقلیت کا ادراک تک بھی نہیں ہے۔

لبرل آئیڈیالوجی تاریخ کے ایک خاص لمحے میں خود سے تضاد میں آجاتی ہے، اور روایت اور قدامت کے انہدام پر یقین کرنے والی یہ آئیڈیالوجی انہی آدرشوں پر یقین کرنے لگتی ہے، جن کے خلاف یہ برسرِ پیکار رہی ہوتی ہے اور یہی وہ لمحہ ہے جہاں سے اس کا ''ردانقلابی'' یا فسطائی کردار شروع ہو جاتا ہے۔ Hugh Trevor-Roper کا خیال ہے کہ فسطائیت کوئی باقاعدہ آئیڈیالوجی نہیں ہے، بلکہ یہ مختلف خیالات کا ملغوبہ ہے۔ روپر نہیں جانتا کہ اس نے ایسا لکھ کر کئی آئیڈیالوجیز کو فسطائیت کی زد پر لا کھڑا کیا ہے۔ ان خیالات کو بآسانی تلاش کیا جاسکتا ہے جو فسطائیت کے وسط میں موجود ہیں اور وہی خیالات کسی اور نظریے میں بھی خود کو ظاہر کرتے ہوں۔ فسطائیت کے چند بنیادی خیالات جن کی شناخت کی جاسکتی ہے ان میں کلیت پسندی، وحدت اور مرکزیت سب سے نمایاں ہیں۔ فلسفیانہ حوالوں سے ان کا سب سے بڑا علم بردار جرمن فلسفی فریڈرک ہیگل رہا ہے، یہی وجہ ہے کہ اٹالین اور جرمن فاشزم میں ہیگل

کے حوالے استعمال ہوتے رہے ہیں۔ Sergio Panuncio اٹالین فاشزم کا سب سے بڑا نظریہ ساز تھا، اس نے ہیگل کے ریاست اور سول سماج کے درمیان افتراق کو تسلیم کیا اور ہیگل کو اپنے فسطائی تجزیات میں مرکزی حیثیت عطا کی۔ لیکن بنیادی مسئلہ وہی تھا کہ بیسویں صدی کے آغاز کی لبرل جمہوریت آگے بڑھنے کی صلاحیت کھو چکی تھی، لہٰذا اپنی بقا و دوام کے لیے عوامی تخیل کو تسخیر کرنا ضروری تھا، اسی لیے سیاسی معاملات سے قطع نظر کرتے ہوئے فلسفیانہ پروجیکٹ میں سے کچھ ایسے تصورات مستعار لینے کی کوششیں شروع ہو گئیں کہ جس سے فسطائیت کو نظری جواز فراہم کیا جا سکے۔ یہاں پر یہ نکتہ سامنے آتا ہے کہ پارلیمان کی مرکزیت ہو، یا کسی آمر کی، فسطائیت کے پہلو کو تصور مرکزیت اور اس مرکزیت کو قائم رکھنے کے لیے بے پناہ طاقت کے استعمال میں ہی تلاش کرنا ہوگا۔ ہٹلر ہو یا مسولینی، ٹونی بلیئر ہو یا جارج بش ان کے تصورات میں ہی ان کی فسطائیت کو تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ ہٹلر نے جرمن قوم کی بقاء کو مقدم گردانا اور جرمنی کی ''روح'' کو از سر نو دریافت کرنے کا درس دیا۔ جارج بش نے ''برائی کے محور'' کی تثلیث تیار کی اور ''امریکی اقدار'' کے بقاء اور تحفظ کے لیے اس کے انہدام کو لازمی گردانا۔ ۹، ۱۱ کے بعد جارج بش کا یہ نعرہ کہ یا تم ہمارے ساتھ ہو یا ہمارے خلاف ہو، ہٹلر کے افکار کی یاد تازہ کراتا ہے۔ ہٹلر نے یہودیوں کا خاتمہ ضروری سمجھا جبکہ ہلری کلنٹن نے اپنے نعروں میں ایران کو صفحۂ ہستی سے مٹانے کو ضروری گردانا۔ نیو لبرل آئیڈیالوجی اور فسطائیت کے مابین تعلق کو ان مماثلتوں اور امتیازات کو نشان زد کیے بغیر سمجھنا بہت مشکل ہے۔

آزاد خیالی کی منطق

روشن خیالی اور آزاد خیالی کے درمیان ایک پیچیدہ تعلق ہے۔ تاہم اگر ان کے درمیان بنیادی تضاد کی نوعیت سے آگاہی نہ ہو تو ان مختلف فلسفوں کے درمیان مماثلت کا تصور ابھرنے سے ان کو ایک دوسرے کے متبادل کے طور پر بھی پیش کیے جانے کا باطل امکان موجود رہتا ہے۔ تاہم اس عمل سے ان فلسفوں کی نظری و عملی جہات میں تشکیک و ابہام کا ابھرنا لازمی ہے۔ روشن خیالی افکار و نظریات کی مربوط و منظم ترتیب کا نام ہے، جبکہ آزاد خیالی، خام خیالی سے زیادہ اور کچھ نہیں ہے۔ نظریات و افکار کو اگر تعقل، تاریخ اور سماج کی کسوٹی پر جانچنے ہی سے ان کے خصائص اور عیوب کی تفہیم ممکن ہوتی ہے۔ سماجی عمل کی نظریے تک تخفیف صرف قدامت پسند فلسفوں اور مابعد الطبیعات کا خاصہ ہے۔ فلسفے کی تاریخ کا مطالعہ یہ بتاتا ہے کہ کوئی تصور خواہ کتنا ہی تجریدی کیوں نہ ہو، یا اس کے قبل تجربی 'موجود' ہونے کا دعویٰ ہی کیوں نہ کیا جائے، اس کو اپنی سچائی کو ثابت کرنے کے لیے بعد از تجربہ حقائق سے نبرد آزما ہونا پڑتا ہے۔ یعنی کوئی بھی تصور خارجی دنیا میں موجود کسی بھی معروض (Object) سے آزاد رہ کر نہیں، بلکہ اس کے ساتھ ہم آہنگی یا تطابق پیدا کرنے سے ہی اپنی سچائی کا کوئی جواز پیدا کرتا ہے، بصورتِ دیگر اسے محض ایک ''آزاد خیالی'' یا خام خیالی کے طور پر ہی تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ اس نوع کی آزاد خیالی پر یقین رکھنے اور الٰہیات کے تجریدی تصورات پر ایمان میں کچھ خاص فرق نہیں ہوتا۔ 'سچائی' وہی ہوتی ہے جو تعقلی اور تاریخی حقائق سے پھوٹے اور تاریخ اور تعقل پر اثر پذیر رہ کر ان کی توسیع کا باعث بنتی رہے۔ آزاد خیالوں کی یہ دلیل کہ وہ کسی ایک نظریے پر کمربستہ نہیں رہتے، بلکہ وہ مختلف نظریوں سے افکار و خیالات مجتمع کرتے ہیں، بالکل ناقص ہے، کیونکہ خیالات کہیں سے بھی اکٹھے کیے جائیں، اگر ان کی ترتیب و تنظیم منطقی ہے، تو تعقلی کہلائے گی، ورنہ وہ اسی عدم

تعقلی کا شکار ہو جائیں گے کہ جس کا طعنہ وہ اپنے مخالفین کو دیتے ہیں۔ پاکستان میں آزاد خیال ہمہ وقت جمہوریت کے حق میں بولتے ہیں، اس کے نقائص کو سامنے لانے سے گریزاں ہوتے ہیں۔ عوام کو درپیش بھیانک مسائل کا ذمہ دار جمہوری طریقۂ کار کی بجائے الٰہیاتی آئیڈیالوجی کو ٹھہراتے ہیں۔ پاکستان کی جمہوریت کے تحت لوگ جو زندگی بسر کر رہے ہیں وہ جانوروں سے بھی بدتر ہو کر رہ گئی ہے، مگر اس کے باوجود اس طریقۂ کار کو افضل و برتر تصور کیا جاتا ہے۔ اس بنیادی نکتے پر آزاد خیال اتنے ہی رجعت پسند ہو جاتے ہیں جتنا وہ اپنے مخالف ملاؤں کو قرار دیتے ہیں۔

تاریخی حوالوں سے دیکھیں تو واضح ہوتا ہے کہ 'آزاد خیالی' کا مفہوم الٰہیات کی زد کے طور پر ابھرا تھا۔ یعنی فلسفیوں کا وہ طبقہ جو یہ سمجھتا تھا کہ چونکہ مذہب ہر لحہ متغیر سماجی، سیاسی اور معاشی سچائیوں سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتا، اس لیے اس کے اصول و قواعد کو تسلیم کرنا سماجی ارتقا کے راستے میں مزاحم ہوتا ہے۔ اسی تصور کے تحت مختلف قسم کے فلسفے سامنے آتے رہے ہیں۔ یہ فلسفے چونکہ ماورائے عقل کسی سچائی کو تسلیم نہیں کرتے، اس لیے ان کے بنیاد گزاروں نے اپنے فلسفوں کو ''روشن خیالی'' کا نام دیا اور دوسروں کو رجعت پسند کہنے لگے۔ تاہم ''آزاد خیالی'' کے مفہوم کو صرف مذہبی حوالے ہی سے سمجھا جا سکتا ہے۔ روشن خیالی فلسفوں میں کوئی ایسی خصوصیت موجود نہیں ہے کہ جسے آزاد خیالی کہا جا سکے، یعنی ایسا خیال جو ہر معروض سے آزاد ہو۔ اگر کبھی کوئی ایسا خیال تشکیل پا گیا تو یہ ''خیال پرستی'' کی حتمی فتح ہو گی اور اس کا سب سے زیادہ فائدہ الٰہیات کے مبلغوں کو ہو گا، آزاد خیالوں کو نہیں۔ خیال کسی بھی معروض پر منعکس نہ ہونے کا خیال، باطلِ محض ہے۔ اور خارجی دنیا سے ربط 'خیال' کی نفی ہے۔ نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ آزاد خیالی نام کی کوئی چیز دنیا میں موجود نہیں ہے۔ آزاد خیال لوگ جب الٰہیات کا انکار کرتے ہیں تو وہ خود کو عقلیت اور منطق کے اصولوں کا پیروکار بتاتے ہیں۔ تاریخی حوالوں سے دیکھیں تو عقلیت کا الٰہیات کے ساتھ نفی و اثبات کا تعلق رہا ہے۔ جبکہ عقل خواہ علمیات یا منطق کا مسئلہ ہو یا پھر اخلاقیات کا کوئی قضیہ، حکم ضرور صادر کرتی ہے۔ عقل اپنی سرشت میں آزاد خیال ہرگز نہیں ہے۔ منطق کے اصول الٰہیاتی اصولوں سے کہیں زیادہ سخت ہیں۔ منطق کے اصولوں کو دریافت کیا جاتا ہے، تشکیل نہیں دیا جا سکتا۔ ان کو دریافت کرنے کے بعد ان کی حرکت کی سمت

کو تبدیل بھی نہیں کیا جاسکتا۔ جونہی ہم ایک بار منطق کی دنیا میں قدم رکھتے ہیں تو پھر ہم منطقی اصولوں کی رہنمائی نہیں، بلکہ انتہائی محتاط انداز میں ان کی پیروی کرتے ہیں۔ منطق ہمیں راستہ دکھاتی ہے۔ منطق تعقل کو اپنی امیج پر تخلیق کرتی ہے۔ تضاد و کشمکش، متناہی و لامتناہیت اور نفی اور اثبات جیسے تصورات و اقدار منطق کے اندر سے جنم لیتے ہیں، جن کی خلاف ورزی کرنے سے انسان لاشعوری طور پر غیر منطقی، عدم تعقلی اور نام نہاد ''آزاد خیالی'' میں جکڑا جاتا ہے۔ لہذا آزاد خیال لوگوں کا خود کو آزاد خیال کہنا اور اس کے ساتھ ہی منطقی اور عقلی بھی کہنا ایک ایسا تضاد ہے جسے آزاد خیال دیکھنے سے قاصر رہتے ہیں۔

منطق کوئی ایسا علم نہیں ہے کہ جسے محض خیالات کی سطح پر ہی جانا جاتا ہے۔ منطق کی سچائی کو اس وقت ہی پرکھا جاسکتا ہے جب سماج پر اس کا اطلاق کیا جائے اور یہ سماجی تضادات کی تحلیل میں معاون ہو۔ تاہم اس سے پہلے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا سماج کی اپنی کوئی باطنی منطق یا اس کا کوئی میکانزم ہے کہ جس کے تحت یہ رواں دواں رہتا ہے یا یہ محض غیر منطقی قوتوں کی آماجگاہ ہے کہ جس کے تحت حکمران اپنے مفادات کی تکمیل کے لیے ہمہ وقت کمربستہ رہتے ہیں؟ علمیات اور منطق کے نقطہ نظر سے سماجی تاریخ پر نظر ڈالنے سے یہ حقیقت عیاں ہوتی ہے کہ سماج محض بے ہنگم، انتشار پذیر اور اندھی قوتوں سے عبارت نہیں ہے۔ سماج کا اپنا ایک میکانزم ہے۔ یہ ہماری خواہشوں سے بالا اپنے ہی قوانین کے تابع ہوتا ہے۔ ان قوانین کو دریافت کرکے سماج کو ایک بہتر شکل میں استوار کیا جاسکتا ہے۔ منطقی اصول محض سوچ کی سوچ کے ذریعے اور سوچ کے اندر ہی اختراع نہیں ہوتے، یہ سماج کی باطنی حرکت اور سماجی میکانزم کے انسانی ذہن میں انعکاس ہی سے متشکل ہوتے ہیں۔ حکمران عام طور پر علم دشمن اور مفادات پرست ہوتے ہیں اور سماج کو جوں کا توں رکھنا چاہتے ہیں، محض اس لیے کہ سماج پر ان کی مطلق العنانیت کا سلسلہ چلتا رہے۔ لالچ، طمع، بددیانتی، بداعمالی، ظلم و استبداد سرمایہ داری نظام کی سرشت میں پیوست ایسے عناصر ہیں کہ جب یہ نظام اپنے ہی پیدا کردہ گہرے اور پیچیدہ تضادات کی گرفت میں آجاتا ہے، جن کی نظری و عملی سطح پر تحلیل ممکن نہیں رہتی، تو نظری سطح پر اس کے نظریہ ساز تضادات کو حتمی تسلیم کرلیتے ہیں اور عملی سطح پر اس کے محافظ اس نظام کو برقرار رکھنے اور اسے توسیع دینے کے لیے جنگیں برپا کرتے ہیں۔ یہ 'دانشور' جدید جنگوں اور دہشت

بربریت کی وجوہ کو سرمائے کے بحران کی بجائے کسی اور آئیڈیالوجی کا بحران قرار دیتے ہیں، جبکہ حقیقت میں جنگیں سرمایہ داری نظام اور اس کو چلانے والی آئیڈیالوجی کا غیر منطقی اظہار ہوتی ہیں۔ جنگ حقیقت میں منطق کے غیر منطق اور روشن خیالی کے عدم روشن خیالی میں تبدیل ہونے سے عبارت ہوتی ہے۔ طاقت کا بے دریغ استعمال کرتے ہوئے لاکھوں انسانوں کا خون بہا کر اس غیر انسانی نظام کو تقویت دی جاتی ہے۔

الٰہیات یا منطق میں توسیع کا عمل حقائق کے اثبات اور نفی سے عبارت ہوتا ہے، یعنی نہ ہی کلی نفی ہوتی ہے کہ جو بنیادی مقدمات سے مکمل علیحدگی کی عکاسی کرے اور نہ حتمی اثبات ہی ہوتا ہے کہ اس میں توسیع کی گنجائش ہی ختم کردی جائے۔ ہمارے لیے یہ جاننا لازمی ہے کہ عہد حاضر میں اس غیر انسانی سرمایہ دارانہ نظام کی کونسا فلسفہ وفکر بہتر سطح پر تفہیم کراتے ہیں۔ اس کے لیے ذاتی قسم کے تعصبات کو بالائے طاق رکھتے ہوئے معروضی طریقۂ کار اختیار کرنا ہوگا۔ کسی بھی نظریے کی توسیع اس نظریے کے انہدام سے عبارت نہیں ہوتی۔ روشن خیالی کے عہد میں جو نظریے اور فلسفے پروان چڑھے ان میں سے کوئی بھی اپنی 'اصل' شکل میں موجود نہیں ہے۔ خیالات کے ردونمو (Sublation) کا عمل مسلسل جاری ہے۔ جن نظریوں اور فلسفوں میں 'تخالف' یا 'نفی' جیسے تصورات کو ضم کرنے کی اہلیت ہوتی ہے، ان کی مخالفت اور نفی کے باوجود ان کی متعین کردہ حدود سے باہر نکلنا ممکن نہیں ہوتا۔ ژاک دریدا اپنی کتاب ''تحریر اور افتراق'' میں جرمن فلسفی جارج ہیگل کے حوالے سے لکھتا ہے کہ جو مفکر ہیگل کی زیادہ 'مخالفت' کرتے ہیں وہ اتنے ہی زیادہ ہیگل کے فلسفے کے حصار میں جکڑے جاتے ہیں، کیونکہ اختلاف ہیگل کے فلسفے کا ایک بنیادی مقولہ ہے، جو بآسانی مخالف کو خود میں تحلیل کر لیتا ہے۔ الٰہیاتی مفکرین کا المیہ یہ رہا ہے کہ یہ الٰہیات کو توسیع دینے کے عمل سے خوف زدہ ہیں۔ ان کے خوف کی وجہ یہ نہیں کہ الٰہیات کے اصول بوسیدہ ہو چکے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ الٰہیات کی توسیع کے تصور میں ان کو اپنے وجود کے انہدام کا خدشہ دکھائی دیتا ہے۔ نفی و اثبات جیسے تصورات کو کسی بھی آئیڈیالوجی کا بنیادی جز سمجھ لینے سے وسعت آشنا آئیڈیالوجی کی نفی ہی نہیں ہوتی، اس کا اثبات بھی عمل میں آتا ہے۔ الٰہیاتی آئیڈیالوجی کو منطقی اصولوں پر استوار کرنا عصری حقائق وشعور سے ہم آہنگ ہونے اور اس آئیڈیالوجی کی بقا کے لیے لازمی ہے۔

سرمایہ داری، روشن خیالی اور جنگیں

امریکی و مغربی سامراج نے نائن الیون کے موقع پر انصاف، آزادی، اور ماورائی اخلاقیات، جو جارج بش کے مطابق انہیں مسیحی خدا نے عنائیت کی تھی، کے نام پر افغانستان میں جنگ برپا کی۔ بعدازاں عراق پر مہلک ہتھیاروں کا الزام لگا کر، انسانی حقوق کی بقا کی خاطر، اس ملک پر بربریت مسلط کی اور اب شام پر انسانی حقوق کے نام پر معصوم انسانوں کے قتل عام کا منصوبہ تشکیل دے دیا گیا ہے۔ اس جنگ سے جہاں ایک اور عالمی جنگ کا خطرہ بھی موجود ہے تو وہاں ظلم کا شکار لوگوں اور ان سے ہمدردی رکھنے والے لوگوں کے اذہان پر اس ظلم و بربریت کے گہرے نقوش بھی ثبت ہوں گے اور وہ اپنے عقائد یا اقدار کے دفاع کی خاطر امریکی و مغربی سامراجی مفادات پر حسب استنداد ضرب بھی لگائیں گے۔ انہیں سامراجی غنڈے دہشت گرد کہیں گے اور ساتھ ہی مقدس کتابوں سے کچھ ایسے حوالے بھی تلاش کر لیے جائیں گے جنہیں ان کے تناظر سے محروم کر کے صرف اور صرف اپنی وحشت و بربریت کو جائز ثابت کرنے کے لیے پیش کیا جائے گا۔ لہذا ایک بار پھر وہی حربہ استعمال کیا جائے گا جو اس سے پہلے کم وبیش تمام حالیہ جنگوں سے جنم لینے والے ردِعمل کے نتیجے میں استعمال ہوتا رہا ہے۔ اس طرح مسلمان اصل نکتے یعنی سامراجی بربریت کے نتیجے میں ہونے والی بے شمار معصوم لوگوں کی موت سے توجہ ہٹا کر خود کو بے قصور ثابت کرنے کے لیے یہ راگ الاپنا شروع کر دیں گے کہ ''اسلام امن کا مذہب ہے، اس کا دہشت گردی سے کوئی تعلق نہیں ہے۔'' ایک بار پھر امریکی و مغربی بربریت مسلمانوں کو دفاعی سطح پر لا کھڑا کرے گی۔ سرمایہ داری نظام کا بحران جو ہر چند برس کے بعد انگنت انسانوں کی موت سے خود کو زندگی دیتا ہے، اسے نظر انداز کر دیا

جائے گا۔ اس طرح ایک بار پھر سامراجی دہشت پسند نہ صرف عملی سطح پر بلکہ نظریاتی سطح پر بھی یہ جنگ جیت جائیں گے۔ اس طرح جنگوں کا یہ سلسلہ لامتناہی طور پر چلانے کی ایک اور کاوش کامیاب ہوتی دکھائی دے رہی ہے۔

لبرل حضرات جو ہمہ وقت ''سائنس کی ترقی'' اور ''سائنسی طرز فکر'' کا واویلا کرنے میں مگن رہتے ہیں، وہ ہر لحہ غیر سائنسی رویوں کے مرتکب ہوتے ہیں اور جنگوں کی سائنسی توجیہہ پیش کرنے میں ناکام رہتے ہیں۔ کیا اس بربریت وقتال کی سائنسی تشریح یہ ہے کہ امریکہ و مغربی اقوام کو انسانوں سے بہت زیادہ محبت ہے، اور وہ محبت انہیں مجبور کرتی ہے کہ وہ انسانوں سے منسلک اقدار کو دوام عطا کرنے کے لیے جنگیں برپا کرتے رہیں؟ ایسا سوچنا انتہائی طفلانہ عمل ہے! روشن خیال لبرل اس سوال کا جواب دینے سے بھی قاصر رہتے ہیں کہ سائنس کیونکر انسانوں کے قتال میں شامل رہتی ہے۔ وہ یہ حقیقت سمجھنے سے بھی محروم رہتے ہیں کہ ایک طبقاتی معاشرے یا دنیا میں سامراجی جنگیں سائنس ''سچائی'' کے انکشاف کا وسیلہ نہیں بلکہ سائنسی پیداواری حاصلات کو سرمائے اور طاقت کی مرکزیت کو قائم رکھنے کے لیے لڑی جاتی ہیں۔ ''تہذیبوں کے تصادم' یا مذاہب کے مابین صف آرائی کا نعرہ محض آئیڈیولاجیکل تشکیل ہے۔ عہد حاضر میں مذہب کا کردار فیصلہ کن نہیں ہے، بلکہ سرمائے کی مرکزیت کا سوال سب سے اہم ہے۔ مذہب روشن خیالی کا تابع ہے۔ دنیا کے ایک غالب حصے میں عقلیت ہی الٰہیات کو متعین

کرتی ہے اور عقلیت کے تمام تصورات، سرمائے کی مرکزیت سے متعین ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ''برادر اسلامی ممالک'' بھی سامراجیوں کے ہمنوا بن رہے ہیں۔ حقیقت میں ''سرمائے'' پر قابض سامراجیوں کو اپنی برتری و بقا مقدم ہیں۔ ان کو یقینی بنانے کے لیے جمہوریت، انصاف، انسانی حقوق، ماورائی اخلاقیات اور الٰہیات کا نعرہ بلند کیا جاتا ہے۔ مغربی روشن خیال انسان ابھی اس حد تک لبرل نہیں ہوا کہ وہ کھل کر یہ کہہ سکے کہ کمزور اقوام پر جنگیں محض اپنی معدوم ہوتی ہوئی معیشت کو دھکا دینے کے لیے مسلط کی جاتی ہیں۔ عہد حاضر کا بحران حقیقت میں الٰہیاتی عقلیت سے جنم نہیں لے رہا، بلکہ یہ لبرل عقلیت کا بحران

ہے۔ پہلی اور دوسری جنگ عظیم اور بعد میں برپا ہونے والی تمام جنگیں اپنی سرشت میں روشن خیال عقلیت یعنی علم اور غیر عقلیت یعنی طاقت کے امتزاج سے لڑی گئی ہیں۔ محرکات اس وقت بھی معاشی تھے اور آج بھی معاشی ہی ہیں! سائنس کے مبلغ روشن خیال لبرل نہیں جانتے کہ سائنس قتال کے اس عمل میں کبھی بھی غیر جانب دار نہیں رہی، بلکہ سامراجیوں کے مفادات کو تقویت دینے اور انہیں یقینی بنانے کے لیے استعمال ہوتی رہی ہے۔ طبقاتی سماج میں ذرائع کے استعمال کا تعلق سائنس کی روح کو دیکھ کر نہیں کیا جاتا بلکہ طبقاتی مفادات کو سامنے رکھ کر کیا جاتا ہے۔ عام حالات میں سائنس کا کام محض منافع کو یقینی بنانا ہے، منافعے کے ارتقا کے دوران میں پیداواری عمل کی وسعت لوگوں کو بھی چند سہولیات فراہم کرتی ہے مگر لوگوں کی فلاح و بہتری کا عمل شعوری نہیں بلکہ لاشعوری سطح پر واقع ہوتا ہے۔ سائنسی بڑے پیمانے کی کمان سامراجیوں کے ہاتھ میں ہے، جو انہیں طاقت ور رکھنے کے لیے استعمال ہوتی ہے۔

اگر بیسویں صدی کی تاریخ پر نظر ڈالی جائے اور پیداواری قوتوں کے ارتقا اور بحران کو اس کی بالائی شکل یعنی فکری و نظری سطح پر عقلیت کے فلسفوں کے ساتھ رکھ کر اس کا تنقیدی جائزہ لیا جائے تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ سترھویں صدی میں عقلیت کے آفاقی پروجیکٹ کے احیاء سے جس روشن خیال سوچ نے جنم لیا اس کا انہدام پہلی جنگ عظیم کے ساتھ ہی عمل میں آچکا تھا۔ مذہب کے نام پر اتنے لوگ کبھی نہ مارے گئے جتنے سرمایہ داری کی پیداوار اس نئے ظہور کرتے ہوئے ''انسان'' نے اپنی ''انسانی'' خواہش کی تکمیل کے لیے ہلاک کیے ہیں۔ اس پس منظر کو ذہن میں رکھتے ہوئے جرمن فلسفی مارٹن ہائیڈیگر نے ۱۹۲۷ میں اپنی کتاب ''وجود اور زمان'' میں عقلیت کے روشن خیال پروجیکٹ کے انہدام کو پہلی جنگ عظیم کے ساتھ جوڑ کر دیکھا اور اس خیال کو مسترد کر دیا کہ مغربی تہذیب میں علمیات کے ارتقا کا پہلو مغربی فکر میں موجود جبری اور وحشت انگیز رجحان سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ مغربی سرمایہ داری نظام اور مغربی تہذیب کی روشن خیال عقلیت کے اندر تضادات موجود ہیں۔ اسی خیال کے پیشِ نظر تمام روشن خیالی پروجیکٹ پر تنقید کا آغاز ہوا، لیکن اس تنقید سے بھی مسئلہ حل نہ ہوا، وجہ یہ کہ مسئلہ محض تجریدی سطح پر خیالات کی تصحیح کا نہیں تھا، بلکہ اسے اس بنیادی تضاد کی تحلیل سے ہی حل کیا جا سکتا تھا، جو مختلف

طبقات کے مابین پایا جاتا ہے۔ اور اس مسئلے کی شناخت صرف اور صرف مادی جدلیات کے تحت ہی ممکن ہو سکتی ہے۔ مغربی مفکروں کی عقلیت کے اندر مضمر تضادات کی بالائی سطح پر تحلیل کرنے کا نتیجہ یہ نکلا کہ پیداواری عمل میں مضمر تضادات مزید گہرے اور پیچیدہ ہوتے گئے اور آخر کار دوسری جنگ عظیم کی صورت میں ایک بار پھر پھٹ پڑے۔ تمام روشن خیال لبرل ایک بار پھر ایک دوسرے پر جھپٹ پڑے۔ انگنت انسانوں پر بربریت مسلط کر دی گئی۔ جرمنی کے فرینکفرٹ سکول میں اس بربریت پر تنقید کا آغاز ہوا۔ تھیوڈور اڈورنو اور میکس ہورکہیمر نے ۱۹۴۴ میں ''روشن خیالی کی جدلیات'' لکھ کر روشن خیال فکر کے دہشت انگیز پہلوؤں کو نمایاں کر دیا۔ ان دونوں مفکروں نے اس خیال کو تقویت دی کہ انسان کی مرکزیت پر مشتمل روشن خیال پروجیکٹ کی حیثیت ایک ''متھ'' سے زیادہ نہیں ہے۔ دہشت و بربریت اس کے وسط میں موجود ہیں۔ لبرل حضرات، بالخصوص پاکستان میں رہنے والوں کے پاس یہ خبر شاید کبھی نہ پہنچ پائی۔ یہ لوگ اس باطل خیال کے ساتھ رہ کر خوشی محسوس کرتے ہیں کہ روشن خیال عقلیت ابھی تک نہ صرف متعلقہ ہے بلکہ لازمی بھی ہے۔ سائنس کی تبلیغ کرنے والے ان لوگوں کی سائنس ٹوپی اور داڑھی سے آگے دیکھنے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ کسی بھی جگہ جنگ و جدل کا آغاز ہو لبرل حضرات کا تعصب اس حد تک گہرا ہے کہ وہ اس کی جڑیں سماج کی تشکیل و بحران کو جنم دینے والی حقیقی پیداواری عمل میں طبقات کی حیثیت اور استحصال زدہ طبقات کی اپنے حقوق کی خاطر جنم لینے والی کشمکش اور تضادات میں تلاش کرنے کی بجائے داڑھی اور ٹوپی میں تلاش کرتے ہیں۔ اس تناظر میں دیکھیں تو یہ فکری حوالوں سے جس قدر عقلیت کی تبلیغ کرتے ہیں، عملی سطح پر اتنے ہی غیر عقلیت کے وسط میں جا کھڑے ہوتے ہیں۔ لبرل ازم کی فکری و نظری بنیادیں تو یہ روشن خیال لوگ کبھی وضع نہ کر پائے، تاہم اپنے رویوں سے یہ اس غیر عقلیت کے داعی ضرور بن جاتے ہیں جو اپنا اظہار ''طاقت'' کی شکل میں کرتی ہوئی فکری و عملی سطح پر فسطائیت سے مکمل ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ طاقت کی عملی شکل تشدد، دہشت، جبر و استبداد ہے۔ انسانوں کے قتال کے لیے طاقت کا بے دریغ استعمال غیر عقلی و غیر سائنسی ہے، جس کی تبلیغ ہمہ وقت سائنس کے لبرل مبلغ کرتے رہتے ہیں۔

اعتدال پسندوں اور حقیقی سائنسی طرز فکر رکھنے والوں کے سامنے اس سوال کا جواب تلاش کرنا بہت ضروری ہے کہ چند برسوں کے بعد انسانیت کے نام پر انسانوں کو جنگوں میں بے رحمی سے قتل ہونے سے محفوظ رکھنے کا کوئی حل موجود ہے یا نہیں؟ سرمایہ داری نظام میں پیداواری ذرائع پر چند لوگوں کا قبضہ اور اسے برقرار رکھنے کی سعی اور منافع کے حصول کی خواہش کا آخر کار جنگوں، دہشت گردی، ظلم و استبداد کی صورت میں اظہار سرمائے کی باطنی منطق کا لازمی نتیجہ ہے۔ جنگوں سے نجات کا مطلب سرمایہ داری نظام سے نجات ہے۔ اس نظام کے اندر رہ کر جنگوں سے نجات کی خواہش محض ایک واہمہ ہے۔ اگر اس نظام سے نجات نہ پائی گئی تو اس نظام میں مضمر تشدد و بربریت میں اضافہ ہوتا رہے گا، اور وسیع سطح پر تباہی پھیلانے والے مہلک سائنسی ہتھیاروں کے ذریعے نوع انسانی کے اس سیارے سے خاتمے کا امکان بھی بہر حال موجود ہے۔ اس لیے اس غیر انسانی نظام کے خلاف فیصلہ کن جدوجہد میں ہی انسانیت کی فلاح و بقا ممکن ہے۔ اس کے لیے لائحہ عمل کی تشکیل و تنظیم عہد حاضر کا سب سے سلگتا ہوا مسئلہ ہے۔

لبرل انتہا پسندی، دہشت اور جنگیں

ریاست کی حیثیت ایک ایسے 'پہلے' کی سی ہوتی ہے جو سماج میں جنم لینے والے تمام عقائد، نظریات اور رجحانات اور شناختوں کا تعین اپنے نظریاتی اور جبری اداروں کی وساطت سے کرتی ہے۔ ریاست کا 'مخالف' اس کے بطن میں پرورش پاتا ہے۔ وہ اسے اپنی امیج پر تخلیق کرتی ہے۔ اس کے اندر وہی اوصاف پیدا کرتی ہے جو اس کے اپنے اندر موجود ہوتے ہیں۔ اس کے وجود کی تشکیل اور سماج میں اس کے کردار اور شناخت کو مستحکم کرنے میں ریاست کا کردار فیصلہ کن ہوتا ہے۔ ریاست اپنے مخالف کی تشکیل کبھی تو شعوری طور پر کرتی ہے اور کبھی اس کا مخالف اس پر براجمان حکمران طبقات کی معاشی، سیاسی اور سماجی پالیسیوں اور آئیڈیولاجیکل ترجیحات کے نتیجے میں ازخود صورت پذیر ہوتا ہے۔ دونوں ہی صورتوں میں ریاست اپنے مخالف کی تشکیل پذیری کی ذمہ دار ہوتی ہے۔ ریاستیں دہشت گرد تنظیموں کی پرورش اپنی علاقائی وقومی بالادستی، سیاسی ومعاشی مفادات کے تحفظ اور اپنے نظریاتی غلبے اور ان کی توسیع کے لیے شعوری طور پر کام کرتی ہیں۔ قانونی الفاظ میں انہیں ایجنسیاں کہا جاتا ہے اور غیر قانونی مفہوم میں یہ دہشت گرد تنظیمیں کہلاتی ہیں۔ ایسے میں ریاست دہشت گرد تنظیموں اور گروہوں کو اپنے وجود کا حصہ تصور کرتے ہوئے ان کا اثبات کرتی ہے۔ ایجنسیاں چونکہ ریاست کا حصہ ہوتی ہیں اس لیے انہیں قانونی تحفظ حاصل ہوتا ہے۔ دہشت گرد تنظیمیں ریاست کے حقیقی مخالف کا روپ اس وقت اختیار کرتی ہیں جب قانونی عدم تحفظ سے ان کی بقا خطرے سے دوچار ہوتی ہے۔ تاہم جونہی ان کے مابین سیاسی، معاشی اور آئیڈیولاجیکل مفادات الگ ہو جاتے ہیں تو ٹکراؤ کا مرحلہ آن پہنچتا ہے۔ ٹکراؤ کے اس مرحلے پر بھی ریاست ہی انہیں شناخت دیتی ہے۔ اور وہی شناخت سماج کے غالب شعور میں راسخ ہو جاتی ہے۔ وہ

'دوسرا' جو ریاست کے وجود میں شعوری یا لاشعوری سطح پر تشکیل پاتا ہے، حقیقت میں وہ اس کا حقیقی مخالف نہیں ہوتا جو سماج کو معیاری (Qualitative) سطح پر تبدیل کرنا چاہتا ہے۔ نہ ہی یہ طاقتیں اجتماعی انصاف، مساوات، آزادی اور انفرادیت کی خاطر ایک دوسرے سے برسرِ پیکار ہوتی ہیں، بلکہ سماج کی اجتماعی ساخت پر بذریعہ شعور اور طاقت متمکن ہونا ہی ان کی اولین ترجیح ہوتی ہے۔ باہمی ٹکراؤ کا تصور بھی کوئی الگ تصور نہیں ہوتا، یہ تصور بھی ریاست ہی نے اس کے بطن میں راسخ کیا ہوتا ہے۔ دونوں ہی صورتوں میں توجہ طلب نکتہ یہ ہے کہ دہشت گرد تنظیموں کی شناخت کا تعلق ریاست کی تعقلی پالیسی کے ساتھ ہوتا ہے، جو جدید سرمایہ داری کی تشکیل و ارتقا کے ساتھ اس وقت پاکستان سمیت دنیا کے مختلف ممالک میں رائج ہے۔ اس تناظر میں دیکھیں تو عہد حاضر کا بحران حقیقت میں اس نظام کا بحران ہے جو سرمایہ داری طریقہ پیداوار اس کی سیاسی آئیڈیالوجی یعنی جدید لبرل جمہوریت کی نمائندگی کرتا ہے۔ عہد حاضر کی دہشت گردی اور جنگیں اپنی سرشت میں لبرل اور جمہوری ہیں۔ مذہبی قوتیں مزاحمت تو کرتی ہیں مگر وہ سماج کی اجتماعی ہیئت کو تبدیل کرنے سے قاصر ہیں۔ حکمران مذہب کا استعمال اپنی مرضی سے کرتے ہیں۔ کیونکہ حقیقی قوت ریاست کی ساخت میں مضمر ہے نہ کہ کسی عقیدے میں! عقیدے کی حدود کا تعین ریاست کی ساخت ہی کرتی ہے۔ لبرل عقلیت نام تو مذہب کا استعمال کر رہی ہے مگر حقیقت میں یہ اپنے ہی پیدا کردہ مسائل میں الجھی ہوئی ہے۔ پاکستانی ریاست نے اپنی تشکیل سے لے کر عہد حاضر تک امریکی سامراجی پالیسیوں کے تحفظ کو یقینی بنایا ہے، یعنی پاکستانی ریاست مذہب کی شبیہہ پر نہیں سب سے بڑے لبرل جمہوریت کے تصور پر صورت پذیر ہوئی ہے۔ سرد جنگ کے دوران دہشت گردوں کی تنظیم سازی اور بعد ازاں نائن الیون کے امریکی حملوں کے بعد ان دہشت گرد گروہوں کے حوالے سے یوٹرن پاکستانی ریاست کے لبرل جمہوری کردار کو عیاں کر دیتی ہے۔

جدید دہشت گردی، جو نائن الیون کے امریکی حملوں کے ساتھ ایک نئی کروٹ لیتی ہوئی دکھائی دیتی ہے، وہ مذہبی نہیں بلکہ لبرل اور جمہوری ہے۔ جس کی تفہیم کے لیے ضروری ہے کہ نائن الیون کے بعد امریکی و مغربی حکمرانوں کے بیانات پر غور کیا جائے۔ جان ایشکرافٹ کہتا ہے کہ "اسلام میں خدا تقاضا کرتا ہے کہ مسلمان اپنے بچوں کو اس پر قربان کرنے کے لیے

بھیجیں، لیکن مسیحیت میں خدا اپنے بیٹے کو انسانوں پر قربان کرنے کے لیے بھیجتا ہے۔"
ایشکرافٹ اس حقیقت کو فراموش کر دیتا ہے کہ سرد جنگ میں کس کے بھیجے ہوئے بیٹے استعمال ہوئے تھے اور انہیں کیسے امریکی ایجنسیوں نے اپنے شراکت داروں کے ساتھ مل کر تیار کیا تھا؟
ایشکرافٹ کے یہ الفاظ بہت اہم تھے کہ "دہشت گردی کے خلاف جنگ کا مقصد اپنی آزادی اور اخلاقیات کا تحفظ کرنا ہے۔" مسیحی اخلاقی و انسانی اقدار کا فہم رکھنے والے جانتے ہیں کہ امریکہ میں جو 'اقدار' رائج ہیں ان کا تعلق مسیحیت سے نہیں بلکہ وہ لبرل آئیڈیالوجی کا لازمی جزو ہیں۔ لہذا جس 'آزادی' اور 'اخلاقیات' کے تحفظ کو یقینی بنانے کی کوشش کر رہا ہے وہ لبرل جمہوریت کی تخلیق کردہ ہیں۔ اس لیے جو جنگیں ان اقدار کے تحفظ کے نام پر مظلوم اقوام پر مسلط کی گئی ہیں یا کی جائیں گی، وہ اپنی فطرت میں لبرل جنگیں ہی ہونگی، ان جنگوں کی احتیاج کہیں باہر سے جنم نہیں لے رہی بلکہ یہ جدید سرمایہ داری پر استوار لبرل جمہورت کے باطنی تضادات کا نتیجہ ہیں۔ نائن الیون کے فوراً بعد امریکی صدر جارج ڈبلیو بش اور برطانوی وزیر اعظم ٹونی بلیئر ہمہ وقت ٹی وی کی سکرین پر یہ کہتے ہوئے دکھائی دیتے رہے کہ اسلامی دہشت پسندوں نے مغرب کی ان اقدار پر حملہ کیا ہے جنہیں بہت دیر کے بعد امریکی و مغربی معاشروں نے اپنے لیے قابل عمل بنایا ہے۔ ان اقدار میں لبرل جمہوریت، آزادی کا تصور اور وہ اخلاقیات شامل ہے جن کی ترویج لبرل اور روشن خیال آئیڈیالوجی کے تحت کی جا چکی تھی۔ اس پس منظر میں اس بات کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ ایک اسامہ بن لادن کو پکڑنے یا ہلاک کرنے کے لیے افغانستان پر جو جنگ مسلط کی گئی، جس کے نتیجے میں بے شمار معصوم لوگوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا، اسے مسیحی نہیں، لبرل اقدار کے دفاع کے لیے ضروری قرار دیا گیا تھا۔ لہذا ذہن میں یہ بات رہنی ضروری ہے کہ لبرل اقدار کے دفاع میں جو سفاکیت اور قتال برپا کیا جاتا ہے وہ اپنی فطرت میں لبرل ہی ہوتا ہے۔ بعض لوگ یہ سوال اٹھا سکتے ہیں کہ برطانیہ کا وزیر اعظم اور امریکی صدر مذہبی رجحان رکھنے والے لوگ تھے، لیکن یہ دلیل درست نہیں ہے۔ کوئی بھی نظام شخصی خواہشات کے تحت نہیں بلکہ اپنی باطنی میکانیات کے تحت منقلب ہوتا ہے۔ اس کی بقا، تسلسل اور انہدام کے تمام پہلو انفرادی خواہشات کے برعکس اس نظام کے وسط میں موجود طبقاتی اور آئیڈیولاجیکل تضادات کی نوعیت اور ان کی شدت سے جنم لیتے

ہیں اوران کی تحلیل صرف اسی سمت میں ہوتی ہے جس سمت میں تضادات کا بہاؤ راہنمائی کر رہا ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ بیسویں صدی کی ہر وہ جنگ جو مغربی وامریکی لبرل جمہوریت کی بقاو تحفظ یا بہتر الفاظ میں سرمایہ داری نظام اور اس کے آدرشوں کی بقا اور تسلسل کے لیے لڑی گئی وہ اپنی سرشت میں ایک لبرل جنگ تھی۔ بالکل اسی طرح بیسویں صدی کی دو عظیم جنگیں بھی اپنی سرشت میں لبرل تھیں۔

سولہ دسمبر کو پشاور سانحہ رونما ہوا، جس میں ایک اندازے کے مطابق ایک سو پینتالیس معصوم بچوں کو شہید کر دیا گیا تھا۔ پاکستان سمیت دنیا کے بیشتر ممالک میں اس سانحے پر دکھ اور افسوس کا اظہار بھی کیا گیا ہے۔ پاکستان میں بھی وہی عمل شروع ہو چکا ہے جو امریکہ یا برطانیہ میں ہوا تھا، لیکن پاکستان میں گروہی دہشت گردی کو ریاستی دہشت گردی یعنی جنگوں میں تبدیل کرنے کا وہی رجحان پیدا ہو رہا ہے، جو امریکہ اور برطانیہ میں ہوا تھا اور جس کی ان ممالک کی انسان دوست تنظیموں نے شدید مذمت کی تھی۔ ہمارے ہاں قتال وسفاکیت کے تسلسل کو روکنے کے حق میں بہت کم آوازیں بلند ہوئی ہیں۔ لبرل آئیڈیالوجی کا تعین اس کے مثالی آدرشوں میں نہیں اس کے پیروکاروں کے افعال اور جنگی جنون کو پروان چڑھانے والے نعروں کے تحت ہی کیا جاسکتا ہے۔ قتال کی وکالت اور انسان دوستی کے تصورات ایک ساتھ نہیں چل سکتے۔ قتال کے تسلسل کو روکنے کے لیے جو چند ایک آوازیں بلند ہوتی ہیں انہیں لبرل اور روشن خیال طالبان اور القاعدہ کی وکالت کرنے والے کہہ کر خاموش کرا دیتے ہیں، جبکہ خود جنگی جنون کو ہوا دیتے ہوئے لبرل ازم کو طالبانیت کے زمرے میں لے آتے ہیں۔ آزادی کی وکالت کرنے والے دوسروں کی آزادی کا شیرازہ بکھیرنے پر مصر ہیں۔ متضاد خیالات رکھنے والوں کو نیست و نابود کر دینا چاہتے ہیں۔ لبرل اور روشن خیال حلقوں کی جانب سے جس انتہاپسندی کا مظاہرہ کیا جارہا ہے اس سے تو تاثر یہی جنم لیتا ہے کہ آزادی کا مفہوم ان کے لیے صرف یہ ہے کہ وہ خود آزاد ہوں اوران کے مخالفین کا گلا گھونٹ دیا جائے۔ دہشت گردی کی مذمت کرنا اور اسے نفرت کی نگاہ سے دیکھنا ہر اعتدال پسند انسان کا اخلاقی فریضہ ہے۔ تاہم اپنے آئیڈیولاجیکل مخالفین کا منظم قتال اور بعدازاں اس کی نظریاتی توثیق خواہ مذہبی کتابوں سے کی جائے یا لبرل اور سیکولر دانشوروں کے حوالوں کی روشنی میں ایک ہی جیسی قابل مذمت ہے۔

مذہبی جنون، فلسفہ اور سماجی انصاف

پاکستان میں حالیہ دنوں میں سرکاری وغیر سرکاری حلقوں میں مدارس اور مساجد پر تنقید کا سلسلہ جاری رہا ہے۔ مدارس کی حمایت و مخالفت میں آوازیں اٹھیں، بہت سے دلائل سامنے آئے، جن میں بنیادی نکتہ بہر حال یہی تھا کہ بعض مدارس اور مساجد میں کچھ اس طرح کی تعلیم دی جاتی ہے جس سے مذہبی جنونیت پروان چڑھتی ہے اور 'جہادی' جذبات کو فروغ ملتا ہے اور مذہب کی مخصوص ملائی تشریحات نے سماج میں حسد و نفرت، دہشت و بربریت اور خوف و ہراس کو پیدا کرنے والے جذبات و احساسات کو مہمیز کیا ہے، جس کے گہرے اثرات سماجی عمل پر مرتسم ہو کر سماج کا امن و سکون تباہ کر رہے ہیں۔ لہٰذا مدارس اور مساجد کی 'اصلاح' کے لیے ضروری ہے کہ اب انہیں جدید تعلیم سے آراستہ کیا جائے تاکہ مذہبی جنون اور فرقہ پرستانہ خیالات سے نجات ملے اور سماج اعتدال پسندی کی راہ پر گامزن ہو سکے۔ مدارس اور مساجد کی اصلاح کا تصور قابلِ ستائش ہے۔ گلی محلوں میں جنونی ملاؤں نے جن نفرت انگیز خیالات کو پروان چڑھانے میں اہم کردار ادا کیا ہے ان کا قلع قمع کرنا بے حد ضروری ہے۔ یہی نہیں بلکہ سارے ملک کے نظام تعلیم میں فلسفہ کو ایک لازمی مضمون کے طور پر پڑھایا جانا چاہیے، اور اس کا آغاز تیسری یا چوتھی جماعت سے ہی کر دینا چاہیے۔ یہ بات ذہن میں رہنی بہت ضروری ہے کہ فلسفہ انسانوں کو الحاد کی جانب مائل نہیں کرتا، البتہ جنونی ملائیت کی ان مذہبی تشریحات کی تفہیم کی صلاحیت ضرور پیدا کرتا ہے جو سماج میں بے چینی و اضطراب، فرقہ واریت اور دہشت پسندانہ خیالات کو جنم دینے کا باعث بنتی ہیں۔ اگر فلسفے میں یہ رجحان ہوتا کہ اس کو پڑھنے سے لوگ دھڑا دھڑ ملحدانہ خیالات کو قبول کرنے لگتے تو مغرب کی چھبیس سو سالہ پرانی فلسفیانہ روایت کہ جس میں خالص ملحدانہ تصورات بھی موجود رہے ہیں وہاں اب تک کوئی بھی مذہبی شخص باقی نہ بچا ہوتا۔ مغربی معاشروں کا گہرا مطالعہ ان حقائق کو آشکار کرتا ہے کہ ان معاشروں

میں جس تصور مسیحیت کی شکست و ریخت ہوئی ہے اس کا تعلق تنگ نظر اور متعصب پادریوں کی تشریحات کے ساتھ تھا۔ فلسفیانہ خیالات کی اشاعت سے مسیحی الٰہیات کی جڑیں مزید گہری ہوتی گئی ہیں۔ اگر صدیوں کی فلسفیانہ ذہنی مشق کے باوجود مسیحیت مضبوط فلسفیانہ خیالات کے سامنے ٹکی رہی ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ فلسفے کو پڑھنے سے اسلام کا وجود خطرے میں پڑ جائے۔ ہمیں یہ بھی ذہن میں رکھنا پڑے گا کہ جب کبھی ملا کے اپنے وجود کو خطرہ لاحق ہوتا ہے تو وہ اسلام کو خطرے میں ڈال دیتا ہے۔ فلسفیانہ تعلیم سے لوگوں میں اعلیٰ سطح پر سیاسی، سماجی اور اخلاقی شعور بیدار ہوگا اور وہ اپنے اوپر مسلط ظلم اور باطل ملائی خیالات کا شیرازہ موثر طریقے سے بکھیر دیں گے۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ فی الوقت ایسے کسی تعلیمی اقدام کا تصور کرنا پاکستان کے تعلیمی نظام میں محال نظر آتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ مقتدر طبقات کو اس وقت محض ان ملائی خیالات سے خطرہ ہے جو ان کی اپنی مطلق العنانیت کو چیلنج کر رہے ہیں۔ وسیع پیمانے پر سماجی شعور کی بیداری حکمرانوں کی ترجیح نہیں ہے۔

مذہبی جنونیت کے تدارک کے لیے اٹھائے جانے والے اقدامات کی تحسین کے ساتھ ہمیں ایک اس اہم حقیقت کو بھی ذہن میں رکھنا چاہیے جو حالیہ قومی و بین الاقوامی جنگی و دہشت گردی کی تاریخ پر نظر ڈالنے سے سامنے آتی ہے کہ کس طرح سے ان مذہبی جنونیوں کو ملکی و غیر ملکی روشن اور آزاد خیالوں نے اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے استعمال کیا ہے۔ لہٰذا دہشت گردی کی وجوہات محض ایک آئیڈیالوجی میں ہی نہیں بلکہ اس روشن خیال آئیڈیالوجی میں بھی موجود ہیں جو اپنے معاشی، سیاسی اور نظریاتی غلبے کے دفاع کے لیے مذہبی جنونیت کا استعمال کرتی آئی ہے۔ اس طرح مذہبی جنونیت صرف مذہبی جنونیوں کا ہی خاصہ نہیں رہتی، بلکہ اس جنونیت کی احتیاج ان ''ترقی یافتہ'' ممالک کے ایوانوں میں بھی محسوس کی جاتی ہے، جو ہمہ وقت 'جمہوریت اور آزادی' کا راگ الاپنے میں مصروف رہتے ہیں۔ حالیہ جنگوں اور دہشت کی تاریخ یہ بھی آشکار کرتی ہے کہ روشن خیال اور مذہبی جنونی ضرورت پڑنے پر ایک ہی صفحے پر دکھائی دیتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ مذہبی جنونی 'جنت' اور 'حوروں' کے حصول کے لیے ہمہ وقت متضاد نظریات رکھنے والوں پر خود کش حملہ کرنے کے لیے تیار رہتا ہے، لیکن یہ بھی سچ ہے کہ اس جنونی خود کش حملہ آور کو استعمال کرنے کی احتیاج ان روشن خیالوں کے سامراجی اور توسیع

پسندانہ عزائم کی تکمیل کے تصور میں موجود ہوتی ہے۔ سرد جنگ اور اس کے بعد حالیہ عرب شورشوں کے دوران میں امریکی و مغربی روشن خیالوں نے عرب ممالک میں سیاسی خلفشار پیدا کرنے اور وہاں کی حکومتوں کے تخت الٹانے میں جس طرح مذہبی جنونیوں کو استعمال کیا ہے اس سے اس خیال کو تقویت ملتی ہے کہ مسلمان ممالک کی مساجد میں مذہبی جنون کو پروان چڑھانے والی تعلیمات روشن خیالوں کے سرمایہ دارانہ توسیع پسندانہ عزائم سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہیں، یعنی روشن خیالی کے اندر جنونیت اسی طرح موجود ہے، جس طرح جنونیت میں روشن خیالی، یہی وجہ ہے کہ حسب ضرورت دونوں میں 'وحدت' قائم ہو جاتی ہے۔

دوسری جانب دیکھیں تو ان مدرسوں اور تنظیموں پر پابندی کی ضرورت سماجی فلاح یا اصلاح کے تصور کے تحت نہیں ہوئی، بلکہ اس وقت محسوس ہوئی ہے جب حقیقی معنوں میں مذہبی جنونی اس حد تک طاقتور ہو چکے ہیں کہ ان کے نظریاتی مفادات ان قومی و بین الاقوامی روشن خیالوں کے مفادات سے براہِ راست ٹکرانے لگے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جب سماج ظلم و دہشت کے نظام پر قائم ہو، تشدد و بربریت اس کی ہیئتوں سے پھوٹ رہا ہو، نفرت و حسد اس کی بقا کی ضمانت بن جائے، ناانصافی اس کا جزوِ لاینفک بن جائے، خوف و ہراس کے پھیلاؤ میں اس کی عافیت ہو تو پھر دہشت و بربریت، جنگوں اور قتال کے جواز کے طور پر اگر مذہبی جنون یا فرقہ پرستی نہیں ہوگی تو قوم پرستی، علاقہ پرستی، رنگ، نسل اور لسانی امتیازات ہوں گے، مگر جنگ و دہشت کا یہ سلسلہ رکے گا نہیں!

پاکستان جن حالات سے آج گزر رہا ہے، مغرب میں اسی قسم کے حالات اٹھارویں صدی کے دوران میں دکھائی دیتے ہیں۔ جب فرانس میں صنعت کے ارتقا سے متوسط طبقات زور پکڑ رہے تھے، کلیسا جو جاگیرداری کی طرف دار تھی وہ اپنے مسیحی نظریات کی آڑ میں نئے ابھرتے ہوئے طبقات کو زیر کرنا چاہتی تھی۔ لہذا اس وقت روشن خیالی وقت کی ضرورت تھی۔ مغربی فلسفہ جس کا غالب حصہ الٰہیات ہی کی توسیع پر مشتمل ہے اس نے روشن خیالی کو پروان چڑھایا۔ روشن خیالی کے احیا سے مسیحی الٰہیات پادریوں کی مخصوص تنگ نظر تشریحات سے نکل گئی ہے۔ آغاز میں مغربی سماج کے اندر بھی یہی خوف رائج تھا کہ اس طرح تو مسیحیت کا خاتمہ ہو جائے گا اور سارا سماج ملحد بن جائے گا۔ الحاد کے تصور کی جڑیں فلسفیانہ خیالات میں اتنی گہری راسخ نہیں ہوتیں جتنی مضبوط اس کی جڑیں سماجی ناانصافی کے تصور میں پیوست ہوتی

ہیں۔ دوسو برس کا عرصہ گزر جانے کے بعد مغربی سماج میں مسیحیت کا جائزہ لینے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ الٰہیات جس کا کہ اپنا دائرہ بہت وسیع ہے اس نے خود کو فلسفے میں ضم کرنے کی بجائے فلسفیانہ خیالات کو ایک مختلف سطح پر استوار کیا ہے۔ اور دوسری طرف فلسفے نے مسیحی الٰہیات کی فلسفیانہ توجیہات کر کے اس کو نہ صرف بچانے بلکہ دوام عطا کرنے میں فیصلہ کن کردار ادا کیا ہے۔ یہ درست ہے کہ فلسفے کا یہ ارتقا اور مسیحی خیالات کی ترویج مسیحیت کی نہیں بلکہ فلسفے کی اپنی شرائط کے تحت ہی ہوئی ہے۔ تاہم یہ بات اب بہت واضح ہو چکی ہے کہ فلسفے اور مسیحی الٰہیات کے درمیان کوئی ایسا تضاد موجود نہیں رہا ہے جس نے پادریوں کو خوف میں مبتلا کر رکھا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ مغربی سماج میں اب تنازعات کا محور مذہب نہیں ہوتا، مگر اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ مغربی سماج میں تشدد و دہشت کے عوامل ناپید ہو چکے ہیں۔ حقیقت میں ان کا اظہار اب مختلف داخلی و خارجی سطحوں پر ہوتا ہے۔ داخلی سطح پر مسیحیت اور فلسفے کے تضاد کے خاتمے سے یہ رنگ، نسل اور قومیت کے تضاد میں تبدیل ہو کر سماج کی جڑوں کو کھوکھلا کرتا جا رہا ہے۔ اگرچہ یہ تضاد نو گیارہ کے بعد مسلمانوں کے خلاف مذہبی بنیادوں پر ہی پیدا ہوا ہے، مگر اس تضاد کو پیدا کرنا روشن خیالوں کی توسیع پسندانہ آئیڈیالوجی کا حصہ تھا، جو اس تضاد کی خارجی وجہ تھی۔ اس تضاد کی جڑیں مذہبیت میں اتنی گہری نہیں تھیں جتنی کہ روشن خیالی کے اس تصور میں کہ اسلام میں ''جمہوریت اور آزادی'' کی گنجائش نہیں ہے۔ سماجی اقدار کے ساتھ اسلام کو جوڑنے کا مطلب یہی تھا کہ مغرب کے لوگ جن کے اذہان میں مسیحی مذہبی جنون اپنی شدت پسندانہ شکل میں موجود نہیں ہے ان کے سامنے اسلام کے ان 'منفی' پہلوؤں کو اجاگر کیا جائے جن کے بارے میں یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ یہ مغربی تہذیب سے متصادم ہیں، یعنی اسلام اس لیے مخالف نہیں ہے کہ وہ مسیحیت کا حریف ہے، بلکہ اس لیے کہ اس میں جمہوریت اور آزادی کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں کے خلاف اس قسم کے خیالات کو پروان چڑھانے کا جو ذمہ مغربی ذرائع ابلاغ نے اٹھایا اس کی جڑیں خود سرمایہ داری کے توسیع پسندانہ اہداف میں پیوست تھیں۔ لہٰذا فلسفیانہ خیالات کی ترویج و اشاعت میں مسائل کا دیرپا نہیں وقتی حل موجود ہے، جبکہ مستقل حل اس تصور میں مضمر ہے کہ سماجی نظام سے ناانصافی، عدمِ مساوات، ظلم و استحصال کا خاتمہ کر دیا جائے، مگر سرمایہ داری نظام اس 'حل' کو عملی جامہ پہنانے سے قاصر ہے۔

سیاسی مذہبیت اور مذہبی سیاست

یہ امر بہت حیران کن ہے کہ جب کبھی دہشت گردی کا کوئی واقعہ پیش آتا ہے تو اسے بالکل تجریدی انداز میں مذہب کا شاخسانہ قرار دے دیا جاتا ہے۔ دہشت گردی کے واقعے کے بعد کوئی گروہ اٹھتا ہے اور وہ اس دہشت گردی کی ذمہ داری کو قبول کر لیتا ہے، دہشت گردی کی ذمہ داری کو قبول کرنے سے اس تاثر کو تقویت ملتی ہے کہ دہشت گردی اور مذہب کے درمیان مضبوط تعلق ہے۔ چونکہ عہد حاضر میں زیادہ دہشت گردی مذہب کے نام پر ہی مسلط کی جا رہی ہے، اس لیے دہشت گردی کے واقعے کے بعد مذہب کے خلاف پروپیگنڈے کا آغاز کر دیا جاتا ہے۔ اس سارے عمل سے یہ یقین مستحکم ہوتا ہے کہ سیاست اور سیاست دان تو قطعی طور پر بے قصور ہیں، انہیں سیاست کرنے کا موقع نہیں دیا جا رہا ہے، جس کی وجہ سے سارے مسائل پیدا ہوتے جا رہے ہیں اور جو قوت اس سارے عمل میں رکاوٹ ہے اسے مذہب کہا جاتا ہے جو کہ قطعی طور پر بے قصور نہیں ہے۔ لہذا سیاست دانوں کو اپنی مرضی سے حکومت کرنے کا موقع فراہم کرنا 'جمہوری' اقدار کے فروغ اور ملک میں خوشحالی کی واحد ضمانت تصور کر لیا جاتا ہے۔
مذہبی سیاست اور سیاسی مذہبیت کے درمیان جو پیچیدہ تعلق ہے، اسے مکمل طور پر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ وہ غم و غصہ جو استحصالی، جابر اور لٹیرے، سیاستدانوں کے خلاف تشکیل پاتا ہوتا ہے وہ ایک غلط سمت یعنی مذہب کی طرف چل نکلتا ہے۔ دہشت گردی مذہبی ہے یا سیاسی؟ 'تعلیم یافتہ' لوگوں کی اکثریت اس پس منظر میں اپنے اپنے فرقوں میں غوطہ زن ہوتے ہیں، انہیں مخالف فرقوں پر تنقید کا جواز میسر آ جاتا ہے، لیکن ایسے لوگ اپنے مخالف مذہبی فرقوں پر تنقید بظاہر فرقہ پرستانہ نقطہ نظر سے نہیں کرتے، بلکہ وہ 'روشن خیالی' کا لبادہ اوڑھ لیتے ہیں۔ اس طرح فرقہ

پرستی کا جنون انہیں سیاسی مذہبیت اور مذہبی سیاست کے مابین تعلق کی نوعیت کو جاننے سے محروم رکھتا ہے۔

مذہب اور سیاست کے درمیان تعلق انتہائی پیچیدہ اور عمیق ہے۔ عہد حاضر کے سیاسی اور مذہبی مناقشے یہ ثابت کرتے ہیں کہ سیاست اور مذہب کو ایک دوسرے سے الگ کرنا ممکن نہیں ہے۔ سیاست مذہب کے اندر موجود ہوتی ہے اور مذہب ایک مختلف سطح پر سیاستدانوں کے لیے سیاسی کردار ادا کرتا ہوا سیاست کے وسط میں موجود رہتا ہے۔ مذہب سیاست میں لبرل ازم، سوشلزم اور فاشزم وغیرہ ہی کی طرح ایک آئیڈیالوجی کے طور پر موجود رہتا ہے۔ سیاسی جماعتیں مخصوص سماجی طبقات کی نمائندگی کرتی ہیں، بعض سیاسی جماعتیں مذہبی آئیڈیالوجی کو دیگر سیاسی جماعتوں پر غلبہ برقرار رکھنے کے لیے بروئے کار لاتی ہیں۔ دیگر تمام نظریات ہی کی طرح مذہب میں بھی اقدار کی ایک فوقیتی ترتیب ہونے کی وجہ سے اس میں سیاست کے عناصر موجود رہتے ہیں۔ ہر نوع کی آئیڈیالوجی کی طرح مذہب میں بھی سچ اور جھوٹ، اعلیٰ اور ادنیٰ، عظیم اور پست اور ارتقا اور انحطاط کی مخصوص تشریحات ہوتی ہیں۔ ان تمام اقدار کی موجودگی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سماج میں تضادات، مسائل اور کشمکش موجود ہیں، جن کی حیثیت اولین ہے۔ مذہبی اقدار دیگر نظریات ہی کی طرح سماجی تضادات اور مسائل کی تحلیل کا نظریاتی جواز پیش کرتی ہیں۔ سماجی تضادات کی تحلیل کے لیے مذہب کو سیاست کی ضرورت پڑتی ہے۔ لہذا مذہب میں اعلیٰ اور ادنیٰ اقدار کی ترتیب کا قضیہ بغیر سیاست کے حل نہیں کیا جا سکتا۔ لہذا ذہن میں رہے کہ مذہبی سیاست کا آغاز کسی تجریدی فارمولے کے تحت نہیں ہوتا۔ اس کی معروضی وجوہات موجود ہوتی ہیں۔ سیاسی عمل غیر جانب دار اور معصوم کبھی نہیں ہوتا۔ سیاست بھی سماج کے وسط میں موجود تضادات، کشمکش اور مسائل سے نبرد آزما ہونے کے لیے وجود میں آتی ہے جو اقدار کی ترتیب پر قائم نظریات ہی کی مرہونِ منت ہوتی ہے۔ سیاست خود میں کوئی ایسی شے نہیں جو مکمل ہو۔ سیاسی عمل میں اگر مذہب نہ بھی موجود ہو تو سیاسی عمل کی تکمیل کے لیے حق اور نظریات موجود ہوتے ہیں۔ اس لیے صرف مذہب ہی دہشت اور تشدد کا واحد وسیلہ نہیں ہے۔ سیاست دہشت اور دہشت کے مختلف وسیلے تلاش کر لیتی ہے۔

سیاست کی تکمیل کے لیے مذہب کی احتیاج سیاست کے اندر موجود رہتی ہے۔ کوئی آئیڈیالوجی ایسی نہیں ہے جس میں سیاست کا رجحان نہ پایا جاتا ہو۔ مذہب، لبرل ازم، تعقل پسندی حتیٰ کہ منطقی علوم جو کہ سائنسی ہونے کے دعویدار ہیں، آخری تجزیے میں ان کی حیثیت بھی ایک آئیڈیالوجی سے زیادہ نہیں ہے۔ منطق و فلسفیانہ تعقلات کی بنیاد پر ریاست اور سول سوسائٹی کی تمام خیالی اور آدرشی عمارت تعمیر کی جا سکتی ہے۔ فرانسیسی انقلاب کے بعد قائم ہونے والی ریاستوں کی تشکیل اور فلسفیانہ و منطقی تعقلات میں اتنا گہرا رشتہ ہے کہ ان علوم اور ریاست کی عملی صورت کو الگ کرنا ناممکن ہے۔ ریاست اور سول سوسائٹی کے درمیان رشتہ ایک تصور کی شکل میں پیش کیا جاتا ہے۔ جب یہ رشتہ تعقلی نقطہ نظر سے تشکیل دیا جاتا ہے تو فلسفیانہ و منطقی ہوتا ہے، اور جب یہی رشتہ الٰہیاتی نقطہ نظر سے تشکیل دیا جاتا ہے تو مذہبی ہوتا ہے۔ جدید مغربی ریاست کی تشکیل میں فلسفہ و منطق، الٰہیات اور علم الوجود جیسے اہم تصورات موجود ہیں۔ جبر و تشدد، اور دہشت و بربریت تعقلی و الٰہیاتی کے برعکس سیاسی عمل کے لازمی نتیجے کے طور پر جنم لیتے ہیں، یہ کہا جا سکتا ہے کہ تعقل پسند منطق اور الٰہیات کے اندر سیاسی عمل کے نتیجے میں جنم لینے والے متشددانہ رجحان، دہشت اور جنگوں سے ہم آہنگ ہونے والے عناصر موجود رہتے ہیں۔ تاہم انہیں محض کسی آئیڈیالوجی میں موجود ''احکامات'' سے تجریدی انداز میں جوڑا نہیں جا سکتا۔ احکامات سے جڑنے کی احتیاج اتنی احکامات کی باطنی منطق میں نہیں جتنی کہ سیاست میں ہوتی ہے۔

کوئی بھی مذہبی جماعت جب سماج پر اپنے مثالی آدرشوں کے اطلاق کا منشور تیار کرتی ہے تو اس وقت وہ جماعت سیاسی ہو چکی ہوتی ہے۔ اس وقت یہ کہنا کہ ساری خرابی مذہب میں ہے، درست نہیں ہے، کیونکہ مذہبی جماعت اپنا ایجنڈا ایک سیاسی جماعت کے طور پر نہ صرف پیش کرتی ہے بلکہ اس کی توثیق کے لیے سیاسی عمل کا حصہ بنتی ہے۔ یہی وہ اساس ہے، جہاں مذہب اور سیاست کے درمیان تعلق اتنا پیچیدہ ہو جاتا ہے کہ ایک کو دوسرے سے الگ کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔

ایک طرف وہ جماعتیں ہیں جو مذہب کے نام پر سیاست کرتی ہیں، وہ مذہب کے خیالی

آدرشوں کو حقیقت کا روپ دینے کا جھانسا دیتی ہیں۔ دوسری طرف وہ جماعتیں ہیں جو اپنے منشور میں پیش کیے گئے خیالی آدرشوں کو حقیقت کی سطح پر لانے میں ناکام ہو چکی ہوتی ہیں۔ اس صورت میں ایسی سیاسی جماعتیں سماج کو آگے لے جانے کی صلاحیت سے محروم ہو کر کسی بھی مذہبی جماعت ہی کی طرح رجعت پسند ہو چکی ہوتی ہیں۔ ایسی سیاسی جماعتیں ہمہ وقت پروپیگنڈا کرنے میں مصروف رہتی ہیں۔ وہ خود کو معصوم ثابت کرتی ہیں اور سارا قصور اپنے 'مخالف' کا نکالتی ہیں۔ پاکستان کی سیاسی جماعتیں جو خود ایک دوسرے کی مخالف بھی ہیں، انہیں ایک مشترکہ دشمن دستیاب ہو چکا ہے، جسے ''مذہبی شدت پسندی'' کہا جاتا ہے۔ ''مذہبی شدت پسندی'' کو جنم دینے میں انہی سیاسی جماعتوں نے فیصلہ کن کردار ادا کیا ہے۔ پاکستان کے مقتدر طبقات خواہ فوج ہو یا سیاستدان، انہی نے مذہبی آئیڈیالوجی کی افزائش کچھ اس طریقے سے، بذریعہ سیاسی عمل، کرائی ہے کہ اب ایک بار پھر انہیں سیاست کرنے کا جواز مل رہا ہے۔ یہ درست ہے کہ پاکستان میں مذہب کی مخصوص تشریحات نے مسائل کو جنم دیا ہے، مگر یہ مسائل سیاسی عمل کا لازمی نتیجہ ہیں جو مخصوص مذہبی آئیڈیالوجی سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے۔ سیاست کی اپنی بقا کے لیے ضروری ہے کہ وہ تشدد کی سیاست پر گامزن رہے تاکہ عوام کی نظروں سے حقیقی تضادات، مسائل اور کشمکش مخفی ہی رہیں اور سیاست دانوں کی بالادستی قائم رہے۔

پرتشدد اور مسائل زدہ حالات میں سیاسی جماعتیں اپنا اثبات مذہب کی ایک مخصوص تشریح کی نفی کرتے ہوئے کروا رہی ہیں۔ ان کے پاس کوئی ایسا ایجنڈا نہیں ہے جو عوام کو غربت و افلاس، ظلم و استحصال اور دہشت پسندی کے گرداب سے نکال سکے۔ ہر سیاسی جماعت عوام کے مسائل کے حل میں ناکام ہو چکی ہے۔ اب وہ عوامی سیاست کرنے کی بجائے مذہبی آئیڈیالوجی کی سیاست کرنے پر مجبور ہے۔ عوام کی سیاست وہ محض اس حد تک کرتی ہیں کہ جس حد تک وہ عوام کے اذہان میں یہ خیال راسخ کر دیں کہ تمام مسائل کی جڑ مذہب کی ایک مخصوص تشریح ہے جو دہشت گردی کا منبع و ماخذ ہے، اور اس کی تنسیخ پاکستان کی بقا کے لیے کسی بھی اور معاملے سے زیادہ ضروری ہے۔ پاکستان کی سیاسی جماعتیں عوام کے اذہان میں یہ خیال راسخ کرنے میں کامیاب ہو چکی ہیں۔ لہذا جن مقتدر طبقات نے عوام کو دہشت گردی

میں دھکیلا انہی کو مسیحا تسلیم کیا جا رہا ہے۔ یہی وہ نکتہ ہے کہ جہاں دہشت گردی کسی مذہبی حکم کے طور پر نہیں بلکہ سیاست کی ضرورت کے طور پر جنم لیتی ہے۔

آج کی ''ترقی یافتہ'' اقوام جو لبرل جمہوریت، انسانی حقوق، انصاف کی آفاقی اشکال کی وکالت کرتی ہیں، وہ بھی مذہب کے نام پر، محض اپنی بقا کی خاطر، ایک طویل جنگ لڑنے پر مجبور ہیں۔ عہد حاضر میں مذہب کا کردار قربانی کے اس بکرے جیسا ہے جو نہ صرف اپنی قربانی پیش کرتا ہے بلکہ قربانی کرنے والے کو پل صراط سے گزارنے کی گارنٹی بھی فراہم کرتا ہے۔ یعنی قربانی کرنے والا دنیا میں بھی گوشت کا لطف اٹھاتا ہے اور آخرت میں بھی جنت میں ابدی زندگی سے حظ اٹھاتا ہے۔

عہد حاضر کا سیاسی منظر نامہ یہ واضح کر رہا ہے کہ سیاست اور مذہب ایک دوسرے میں مدغم ہو چکے ہیں، وہ ایک دوسرے کی پوشاک بن گئے ہیں۔ دونوں ایک دوسرے کو تحفظ عطا کر رہے ہیں۔ سیاست سے مذہب کو نکالنا سیاست کی موت کے مترادف ہے، اور مذہب سے سیاست کو نکالنا مذہب کی نہیں بلکہ سیاست ہی کی موت کا باعث بن سکتا ہے۔ سیاست سے مذہب کو نکال دیا جائے تو 'مخالف' کی عدم موجودگی سے سیاست کا بھی انہدام ہو جاتا ہے۔ جبکہ ایک مخالف کا وجود سیاست کرنے کے لیے ناگزیر ہوتا ہے۔ سیاست اگر آئیڈیولاجیکل سطح پر اپنا مخالف تشکیل نہ دے تو وہ براہِ راست عوام کو جواب دہ ہوتی ہے۔ عوامی سیاست کی ناکامی ہی سیاست کو مجبور کرتی ہے کہ وہ نظریاتی آدرشوں کی سیاست کرے۔ یہی وجہ ہے کہ سیاست اپنے مخالف کو وجود میں لاتی ہے، اس کی پرورش کرتی ہے، اسے پروان چڑھاتی ہے اور بعد ازاں اسے ایک مخصوص شکل عطا کرتے ہوئے اس کی ایک مخصوص تشریح کو سماج میں عام کر دیتی ہے۔ اس کا مخالف خود میں کیسا ہے؟ جب مخالف خود اس سوال کا جواب تلاش کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اسے بھی سیاسی ہونا پڑتا ہے۔ بغیر سیاست کے وہ اپنی تعریف نہیں کر سکتا۔

جدید دہشت گردی کا احیا، حکمت عملی اور مستقبل

جس ملک کے قدرتی وسائل کی لوٹ مار یا کسی ملک کی منڈی پر تسلط مقصود ہو یا پھر انہی مقاصد کے لیے کوئی ملک کسی اور ملک پر حملہ کرنے کی حکمتِ عملی تیار کرنے میں معاون ہو یا پھر طاقت کا توازن بگڑ رہا ہو اور کسی مختلف خطے میں اقتصادی 'ترقی' کے عمل کا آغاز ہو چکا ہو تو اس سارے عمل کے مخالفین ان ممالک میں سب سے پہلے ایک دہشت گرد تنظیم کی بنیاد رکھنے کو ضروری خیال کرتے ہیں۔ اگلا مرحلہ یہ ہوتا ہے کہ کروڑوں ڈالرز، پاؤنڈز اور یوروز لگا کر اس تنظیم کی ہر لحاظ سے تربیت کی جاتی ہے۔ انہیں ہر طرح کے جدید ترین ہتھیار فراہم کیے جاتے ہیں، خودکش حملوں میں استعمال ہونے والے ریموٹ کنٹرول بھی انہیں دیے جاتے ہیں۔ جب تنظیم مکمل طور پر مضبوط ہو چکی ہو تو اس سے چند انتہائی وحشت ناک اور رقت انگیز قسم کے حملے کرائے جاتے ہیں۔ بعد ازاں اپنے ہی ذرائع ابلاغ سے اس دہشت گرد تنظیم کا مکمل تعارف پیش کیا جاتا ہے۔ جس ملک میں یہ دہشت گرد تنظیم پرورش پا رہی ہوتی ہے، ممکن ہے وہاں کے لوگوں کو اس کی تنظیم سازی کے عمل کی خبر کچھ نہ ہو، لیکن مغربی ذرائع ابلاغ کو اس کے عام کارکن سے لے کر اس کے سربراہ، مختلف حملوں کے پیچھے اس کے ماسٹر مائنڈ، اس کی تمام شاخوں تک کی خبر ہوتی ہے۔ یہ دہشت گرد تنظیم جن دیگر ممالک میں اپنی جڑیں گہری کرتے جا رہی ہے، اس کی بھی ساری خبر رکھی جاتی ہے۔ یہ جدید دہشت گرد تنظیمیں وجود میں آنے کے بعد پہلا کام یہ کرتی ہیں کہ وہ اسلام کے نام پر مسلمانوں کو ہی ذبح کرنے لگتی ہیں۔ اس سے یہ تاثر قائم کرنا مقصود ہوتا ہے کہ ان کی اسلام کی تشریح دوسروں کی تشریح سے مختلف ہے۔ یہ خود کو صحیح سمجھتے ہیں اور باقیوں کو غلط گردانتے ہیں۔ جب یہ دہشت گرد تنظیمیں مسلمانوں کا قتال کرتی ہیں تو عام لوگ پریشان ہونے لگتے ہیں کہ کافروں کو مار کر جنت ملنے کی بات تو سمجھ میں آتی

ہے، مگر مسلمان کہلوانے والی یہ دہشت گرد تنظیمیں ہر طرف مسلمانوں ہی کو کیوں ذبح کر رہی ہے! اس سوال کا کوئی جامع جواب نہیں ملتا۔ البتہ مغربی ذرائع ابلاغ کے ذریعے یہ پروپیگنڈا کیا جاتا ہے کہ دہشت گرد تنظیم کا تعلق اسلام کے کسی مختلف فرقے سے ہے۔ وہ اس میں یہ اضافہ کرتے ہیں کہ اسلام کے سبھی فرقے ایک دوسرے کو قابل قتال ہی سمجھتے ہیں۔ تاریخ سے چند ایک مثالیں بھی پیش کر دی جاتی ہیں۔ تاہم چند لوگ ان خطوط پر بھی سوچتے ہیں کہ ممکن ہے ان کا واحد مقصد مسلمانوں میں تقسیم پیدا کرنا ہو، تاکہ جس ملک میں اپنے مفادات کے حصول کے لیے حملہ کرنا ہے اس ملک میں فرقہ وارانہ بنیادوں پر تشدد و دہشت کا احیا کرنے سے ہی طے شدہ اہداف کا حصول ممکن ہو سکتا ہے، کیونکہ ایک فرقے کو تو ساتھ رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ اب صورتحال یہ ہے کہ مغربی ذرائع ابلاغ اور جامعات میں شیعہ، سنی وہابی جیسے الفاظ عام استعمال ہو رہے ہیں۔ تعلیمی اداروں میں وہاں کے پیدائشی اسلام میں فرقہ پرستی کے احیاء و ارتقاء سے کافی حد تک واقف ہو چکے ہیں۔ بہر حال یہ طے ہے کہ اس تقسیم کے باوجود جہاں دہشت گردی کا سوال اٹھتا ہے تو وہاں اسلام کا لفظ ہی استعمال کیا جاتا ہے۔

دہشت گرد تنظیمیں سامراجی ممالک کے لیے بہت مفید ثابت ہو رہی ہیں۔ وجہ اس کی یہ کہ دہشت گرد تنظیمیں ہی ہیں جو کسی ملک پر حملے کا جواز فراہم کرتی ہیں۔ اگر یہ دہشت گرد تنظیمیں نہیں ہوں گی، تو حملے کا جواز بھی نہیں ہوگا۔ اور اگر حملہ نہیں کیا جائے گا تو سرمایہ داری نظام کیسے چلے گا! اندرونی طبقاتی تضادات ابھر کر اس شدت سے سامنے آجائیں گے کہ اپنے ہی ممالک کے لوگ اس نظام کے خلاف اٹھ کھڑے ہوں گے۔ ان پر تشدد کرنے کی صورت میں انسانی حقوق کے علمبردار ہونے کا ٹائٹل کھو جانے کا خطرہ ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ انسانی حقوق کی پامالی کسی اور خطے میں کی جائے۔ یہ ضروری ہے کہ تشدد اور دہشت انگیز افکار جو روشن خیال، مہذب، لبرل اذہان میں تشکیل پاتے ہیں انہیں کسی دہشت گرد تنظیم میں منتقل کر کے ان کے ذریعے اپنے اندر کے وحشی کو تسکین دی جائے۔

دہشت گرد تنظیم کی تشکیل کا خیال نظام کی ساخت میں تشکیل پاتا ہے۔ جونہی خیال منکشف ہوتا ہے تو اپنی ٹھوس شکل میں وہ دہشت گرد تنظیم کہلاتا ہے۔ عہد حاضر کی جدید و مابعد جدید دہشت گرد تنظیمیں سرمایہ داری کا ''اٹوٹ انگ'' ہیں۔ اس کا سب سے اہم اثاثہ ہیں۔ سرمایہ داری کہ

جس کی رگوں سے خون خشک ہو چکا ہے، اسے لاکھوں لوگوں کے خون کا غسل دیے بغیر زندہ نہیں رکھا جا سکتا! لہٰذا سرمایہ داری کو زندہ رکھنے کے لیے دہشت گردی کو بھی زندہ رکھنا ضروری ہے۔ سرمایہ داری نظام کے لیے جتنی 'لبرل' اقدار ضروری ہیں، اتنی ہی دہشت گرد تنظیمیں لازمی ہیں۔ سرمایہ داری کے بحران کو چھپانے اور اس سے بچ نکلنے کا اور کوئی راستہ اتنا مؤثر نہیں ہے!

دہشت گرد تنظیموں سے دو سطح پر کام لیا جاتا ہے: ایک جب نظام ارتقا کی منازل طے کرتا ہے، دوسرا جب نظام کا بحران شروع ہوتا ہے۔ نظام کے ارتقا کی مثال کے طور پر پاکستان کو پیش کیا جا سکتا ہے۔ پاکستان، چین معاہدے کے بعد ضروری ہو گیا ہے کہ ملک سے 'ترقی' کے راستے میں حائل ہونے والی ہر رکاوٹ یعنی دہشت گرد تنظیموں کا قلع قمع کر دیا جائے۔ فوج اس حکمت عملی پر قائم ہے۔ وہ ممالک جو پاکستان کی 'ترقی' نہیں چاہتے، دہشت گرد تنظیمیں ان کی ضرورت بن گئی ہیں۔ جیسا کہ پاکستان میں انھی دہشت گرد تنظیموں کے ذریعے ہندوستان، افغانستان اور مغربی ممالک اپنا کام لے رہے ہیں، جبکہ ان کے خلاف آپریشن پاکستانی ریاست کی ضرورت ہے۔ دوسری طرف ان دہشت گرد تنظیموں کی از سرِ نو تشکیل کی جاتی ہے، انھی لوگوں کو دوسرے علاقوں میں منتقل کر دیا جاتا ہے، تنظیموں کے نام تبدیل کر دیے جاتے ہیں، لیکن ان کا اصل کام دہشت مسلط کرنا ہی ہوتا ہے۔ مغربی سرمایہ داری نظام جو کہ اس وقت گہری کھائی میں دھنستا ہوا دکھائی دے رہا ہے۔ اس کے محافظوں کی پہلی ترجیح یہ ہے کہ ان کو کوئی نہ کوئی ایسا جواز مل جائے کہ جس سے نہ صرف یہ کہ وہ اپنے نظام کو طوالت عطا کر سکیں بلکہ اپنے مخالف ممالک کی 'ترقی' کے راستے میں رکاوٹیں بھی کھڑی کر سکیں۔ یہ تسلیم کرنا بہر حال بہت ہی مشکل ہے کہ کوئی دہشت گرد تنظیم بغیر کسی بھی طرح کی ریاستی پشت پناہی کے اپنا وجود برقرار رکھ سکتی ہے!

دہشت گرد تنظیموں سے بڑے وسیع پیمانے پر کام لیا جاتا ہے۔ ان کی وجہ سے حکومتیں بنائی جاتی ہیں، یہی حکومتیں گرانے کا سبب بھی بنتی ہیں۔ اگر کسی ملک کی قیادت مغربی ممالک کے مفادات کے لیے مفید نہیں ہے، اس کو تبدیل کرنا ضروری ہو چکا ہے، یا اس ملک میں داخل ہو کر کسی اور ملک پر حملہ کرنا ہو تو اس کا واحد اور آسان راستہ یہ ہے کہ کسی دہشت گرد تنظیم سے ایک آدھ حملہ اپنے ملک کے معصوم لوگوں پر کرا دیا جائے۔ اس سے اپنے ملک کے عوام کو

خاموش بھی کرا دیا جاتا ہے اور حملے کا جواز بھی مل جاتا ہے۔ سوڈیڑھ سو عام لوگوں کی زندگی کی حیثیت ہی کیا ہے! ایسی صورت میں دہشت گردی جو کہ پالیسی کے وسط میں شامل ہوتی ہے، وہ اس پالیسی کو عملی جامہ پہنانے میں مدد دیتی ہے۔ نائن الیون کے بعد کی ساری مغربی حکمتِ عملی جو کہ حملے سے پہلے تیار کی گئی تھی، حملے کے بعد اس کی تکمیل کا سلسلہ آج تک جاری ہے! لبرل پالیسیوں کی تکمیل کے لیے انسانی جان کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی۔ انسان کی جان صرف نظام کے دفاع کے لیے استعمال ہوتی ہے۔ ابھی تو ایک سو برس بھی نہیں ہوئے جب مغربی سرمایہ داروں کے آباؤ اجداد نے دو عظیم جنگوں میں محض اپنے مفادات کی خاطر ساڑھے چھ کروڑ لوگوں کو موت کے منہ میں دھکیل دیا تھا۔ دو عظیم جنگوں میں مغربی ممالک تو ویران ہو گئے لیکن جن لوگوں نے تباہی پھیلائی تھی وہ محفوظ رہے۔ بیسویں صدی جو کہ ہر قسم کی ترقی کی صدی ہے، یہی مسلسل جنگوں کی صدی بھی ہے۔ غور کریں تو صورتحال اکیسویں صدی کے آغاز میں بھی مختلف نہیں ہے۔ اذہان اب بھی تبدیل نہیں ہوئے۔ سوچنے کا انداز آج بھی ویسا ہی ہے۔ سوچ تبدیل ہو بھی نہیں سکتی، کیونکہ سوچ خلا میں جنم نہیں لیتی۔ سوچ کی جڑیں نظام میں پیوست ہوتی ہیں۔ جب کسی نظام کو برقرار رکھنے کے لیے ساری کاوش کی جاتی ہے تو سوچ انہی خطوط پر تشکیل پاتی ہے۔ نظام کے سوتے جب خشک ہو جائیں تو اس کے محافظ بظاہر تو مہذب دکھائی دیتے ہیں، مگر حقیقت میں وہ وحشی بن چکے ہوتے ہیں۔ یہ جنگیں مسلط کرنے والے تہذیب یافتہ وحشی ہیں۔ 'مہذب' فرانس نے اسی حکمتِ عملی کے تحت شام پر حملہ کر دیا ہے۔ پوپ پال نے یہ بیان دیا ہے کہ یہ تیسری جنگ عظیم کا آغاز ہے۔ اگر یہ تیسری جنگِ عظیم ہوئی تو اس کی وجہ یہ ہوگی کہ چند دہشت گردوں نے فرانس کے شہر پیرس میں بلاتفریق فائرنگ کر کے کوئی سو لوگوں کو ہلاک کر دیا تھا۔ اس کے بعد روشن خیالوں کی اس سرزمین کے اعلیٰ اذہان نے یہ فیصلہ کیا کہ چلیں شام میں جا کر بلاتفریق قتال کے عمل کا آغاز کر دیا جائے۔ لیکن چند لوگوں کے قتال سے اگر تیسری جنگِ عظیم شروع ہوتی ہے تو ذہن میں یہ سوال اٹھے گا کہ کیا ''ترقی یافتہ'' اور ''مہذب'' ممالک کی دانش اس سطح پر تھی کہ مستقبل میں حملوں سے بچنے کے لیے کوئی واضح حکمتِ عملی تیار کرنے کی بجائے نوعِ انسانی ہی کو لقمۂ اجل بنانے پر تُل گئی؟ کیا اسی کا نام روشن خیالی ہے؟

لبرل ازم اور مذہب میں قتال و دہشت کے محرکات

عہد وحوش سے قرون وسطیٰ اور پھر عہد حاضر کے جدید انسان کی ساری تاریخ قتل و غارت، دہشت و بربریت، جبر و سفاکیت سے بھری پڑی ہے۔ تاہم نوع انسانی کی تمام تاریخ کا بیسویں صدی کی جدید سرمایہ داری کی تاریخ سے موازنہ کرنے سے یہ حقیقت عیاں ہوتی ہے کہ جدید سرمایہ داری کی تاریخ انسانی تاریخ کے کسی بھی اور عہد سے کہیں زیادہ بھیانک، سفاک اور دہشت و بربریت سے عبارت ہے۔ مذہب کے نام پر جو جرائم انسان نے کیے ہیں، ان سے کہیں زیادہ گھناؤنے جرائم کا ارتکاب سرمایہ داری کے پیدا کردہ 'مہذب' انسان نے جمہوریت، انصاف، آزادی، انفرادیت اور مساوات کے نام پر کیا ہے۔ المیہ یہ ہے کہ اس کے باوجود سرمایہ داری نظام کے معذرت خواہ آزاد خیال لوگ اس دہشت انگیز نظام اور اس کی تمام تر ہولناکیوں کا ذمہ دار اس نظام اور اس کے تعقل پسند فلسفوں کو ٹھہرانے کی بجائے مذہب کی کسی رجعتی تشریح کو قرار دیتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ عہد جدید میں مذہب کی رجعت پسندانہ تشریح سرمایہ داری نظام کی برپا کردہ بربریت و سفاکیت ہی کا لازمی نتیجہ ہے۔ سوال یہ اٹھتا ہے کہ کیا مذہب انسان سے بلاتفریق و امتیاز قتال کراتا ہے یا انسان کا وسیع پیمانے پر قتال کے لیے پہلے ہی ذہن تیار کر چکا ہوتا ہے اور اس کے بعد مذہب میں اس کا جواز تلاش کرتا ہے؟ اگر انسان کا ذہن پہلے ہی سے تیار ہو چکا ہوتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ قتال کی وجوہات مذہبی آئیڈیالوجی سے زیادہ سماجی، سیاسی اور معاشی نظام میں پیوست ہیں۔ جب انسان خود پر مسلط دہشت و سفاکیت کا مسلسل شکار رہتا ہے اور ان کی سماجی، سیاسی اور معاشی بنیادوں کا سراغ لگانے میں ناکام رہتا ہے تو وہ اس کی وجوہات و جواز مذہب میں ہی دریافت کرنے کی کوشش

کرتا ہے۔ لیکن جونہی اسے اندازہ ہونے لگتا ہے کہ دہشت وقتال کا حقیقی جواز سماجی، سیاسی اور معاشی تضادات میں پیوست ہے، اس کے لیے مذہب کی حیثیت محض ایک ایسے ہتھیار کی سی ہو جاتی ہے، جسے سرمایہ داری نظام کے حمایتی نظریہ ساز اپنے مفادات کی تکمیل کے لیے استعمال کرتے ہیں۔

جدید سرمایہ دار ممالک کے وحشیانہ قتال و دہشت کو سامنے رکھتے ہوئے اس سوال کو یوں بھی پوچھا جا سکتا ہے کہ کیا سرمایہ داری ذہن سماجی، سیاسی اور معاشی تضادات کی وجہ سے ہولناک انسانیت سوز قتال کے لیے پہلے ہی سے تیار ہو چکا ہوتا ہے اور بعد ازاں جمہوریت، انصاف، آزادی اور مساوات جیسی اقدار کو بطورِ جواز پیش کرتا ہے؟ یا حقیقت اس کے برعکس ہے؟ اس سوال کا جواب تلاش کرنے کے لیے ہمیں مذہب اور سرمایہ داری اقدار کو بطور قوتِ محرکہ تسلیم کرنے کے لیے دو الگ معیارات بنانے کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ مذہب جواز فراہم کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ سماج میں سے مذہب کا خاتمہ کر دیا جائے تو غربت و افلاس کا خاتمہ ہو جائے گا، بیروزگاری کا نام و نشان مٹ جائے گا، سماجی طبقات میں سے ہر طرح کی تفریق و تضاد کا خاتمہ جائے گا، اور نتیجے کے طور پر جمہوریت، انصاف، آزادی، مساوات اور انفرادیت جیسی اقدار کی بالادستی قائم ہو جائے گی۔ جو لوگ اس نقطہ نظر کے حامل ہیں وہ احمقوں کی نہیں خبطیوں کی جنت میں رہتے ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ سفاک سرمایہ داری ذہن کو حقیقی جواز جمہوریت، آزادی، انصاف اور انفرادیت جیسی

اقدار سے نہیں، بلکہ سرمایہ داری کے ناقابلِ تحلیل تضادات سے ملتا ہے تو یہ بات حقیقت کے قریب ہو گی۔ تشدد و بربریت، دہشت و سفاکیت کی حقیقی بنیاد سماجی، معاشی، سیاسی تضادات میں ہے نہ کہ صدیوں پرانی لکھی کسی کتاب میں!

فرقہ پرست انتہا پسند لبرل تمام سماجی عمل کو یکسر نظر انداز کرتے ہوئے سارا جواز کسی مذہبی کتاب میں تلاش کرتے ہیں۔ یعنی سماجی نظام مساوات کے حقیقی اصولوں پر قائم ہے، اور صرف مذہب ہے جو حالات کو خراب کرتا ہے۔ ان انتہا پسند فرقہ پرست لبرل حضرات سے اگر یہ سوال کیا جائے کہ کیا انسان مذہب کے مطابق زندگی گزارتا ہے؟ مثال کے طور پر اسلام میں ہی لکھا

ہے کہ جس نے ایک معصوم انسان کو قتل کیا اس نے ساری انسانیت کو قتل کیا! توجہ طلب نکتہ یہ ہے کہ کیا وجہ ہے کہ مسلمان اسلام کے اس حکم کے مطابق زندگی نہیں گزارتا، اس کے برعکس وہ کسی دوسرے حکم کو ترجیح دیتا ہے؟ اس کی واحد وجہ یہ ہے کہ قتال پسند ذہن پہلے قتال کے لیے دیگر سماجی وجوہ کی بنیاد پر تیار ہو چکا ہوتا ہے، اس کے بعد وہ اسی حکم کو ترجیح دیتا ہے، جس کے لیے اس کا ذہن تیار ہو چکا ہوتا ہے۔ یہاں حکم کا کردار فیصلہ کن نہیں، جس سماجی، سیاسی، معاشی صورتحال سے حکم ہم آہنگ ہو، وہی اہم ہوتا ہے۔

بنیاد پرستی اور توسیع پسندی

پاکستان کا موجودہ سیاسی منظر نامہ اسلامی ''بنیاد پرستی'' کے نام پر دہشت گردی کے واقعات سے اس حد تک پیچیدہ اور گنجلک ہو چکا ہے کہ ''بنیاد پرستی'' کی وہ تعریف جسے طالبان کے نام سے موسوم کیا جارہا ہے اس پر سوالیہ نشان لگتا صاف دکھائی دیتا ہے۔ طالبان اگر ''بنیاد پرست'' مسلمان ہیں تو پہلے ہی سے مظلوم مسلمان عوام کا خون کیوں بہاتے ہیں اور مسجدوں پر حملے کیوں کرتے ہیں؟ امریکی و مغربی سامراجی ممالک اپنے غاصبانہ کردار کو مخفی رکھنے اور اپنے سفاکانہ قتال کے عمل کو جائز ثابت کرنے کے لیے ''اسلامی بنیاد پرستی'' کی ایک فرضی اور باطل آئیڈیالوجی کا سہارا ضرور لیتے ہیں۔ تاہم واقعات اس قدر متنوع اور متضاد نوعیت کے ہیں کہ ان میں موجود تفاوت اور بلا تخصیص لوگوں کے قتل عام پر مستقل نظر رکھنا نہ صرف سامراجی چالوں بلکہ واقعات کی درست تفہیم کے لیے بھی ضروری ہے۔ پہلے شیعہ مسلک سے تعلق رکھنے والے لوگوں کو دہشت گردی کا نشانہ بنایا گیا تاکہ فرقہ واریت کی بنیاد پر پاکستان میں عرب ممالک جیسی تحریک کو ابھار کر اپنے مفادات حاصل کر لیے جائے اور جب ان حملوں سے سامراجیوں کو کچھ خاص کامیابی حاصل نہ ہوئی تو بعد ازاں ایک تسلسل سے کم و بیش تمام فرقوں اور حتیٰ کہ دوسرے مذاہب سے تعلق رکھنے والے لوگوں کو بھی دہشت گردی کی بھینٹ چڑھایا جانے لگا ہے۔ واقعات کی تفہیم جب کئی سمتوں سے کی جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ محض کسی 'واقعہ' کا ارتکاب کرنے والے ہی نہیں اس سے مستفید ہونے والے بھی اس واقعہ کے ارتکاب میں برابر کے یا ان سے کہیں زیادہ شریک ہوتے ہیں۔ اس تناظر میں دیکھیں تو ''اسلامی بنیاد پرستی'' کی آڑ میں 'طالبان' سب سے زیادہ امریکی و مغربی سامراجی مفادات کا تحفظ کر رہے ہیں اور سب سے زیادہ نقصان پاکستانی عوام اور اسلام کو پہنچا رہے ہیں۔ امریکی تو

پاکستانی سرزمین پر آزاد دندناتے پھرتے ہیں اور ''اسلامی بنیاد پرستوں'' سے محفوظ بھی رہتے ہیں، لیکن ''بنیاد پرست'' معصوم مسلمانوں کا مسلسل خون بہا کر نہ صرف اپنی آئیڈیالوجی کی نفی کر رہے ہیں بلکہ اپنی مشترک بنیاد کو ہی کاٹ رہے ہیں۔

واقعات کی سائنسی انداز میں تفہیم وتشریح واقعات کے ظہور اور بعد ازاں ان کے سماجی اور سیاسی رجحانات پر اثرات کے پیش نظر ہی کرنی چاہیے۔ واقعاتی نتائج کی سمت کو سمجھنے کی ضرورت ہوتی ہے اور اس سمت سے منسلک مفادات کو ملحوظ خاطر رکھنا درست تفہیم کے لیے ناگزیر ہوتا ہے۔ مغرب وامریکہ کا موقف یہ ہے کہ افغانستان اور پاکستان ''بنیاد پرست'' عناصر کی آماجگاہ ہے جو امریکہ ومغرب کو اسلام کے نام پر فتح کرنا چاہتے ہیں، کیونکہ یہ ''بنیاد پرست'' عناصر اسلام کو ایک ''توسیع پسند'' اور آفاقی آئیڈیالوجی گردانتے ہیں۔ یہ ایک ایسا موقف ہے جس میں سچائی کا مکمل فقدان ہے۔ دراصل اس موقف کے تحت امریکہ ومغربی سامراج اپنے توسیع پسندانہ عزائم کو چھپانا چاہتے ہیں۔ جن ممالک میں حقیقی مزاحمتی تحریکوں نے جنم لیا ہے ان کا مقصد اپنی توسیعیت کے برعکس اپنے ممالک کو سامراجی قبضے و غلبے سے نجات دلانا ہے، جبکہ مصنوعی اور نام نہاد ''بنیاد پرستانہ'' تحریکیں سامراجی مفادات کو تحفظ فراہم کر رہی ہیں۔ پاکستان میں طالبانیت ایک ایسی ہی تحریک ہے جس کے تحت مسلمانوں کا خون تو ایک تسلسل سے بہایا جا رہا ہے، مگر سامراجی مفادات کو کوئی نقصان نہیں پہنچ رہا۔

پاکستانی عوام کے بلاتخصیص قتل عام سے یہ تاثر مضبوطی سے ابھرتا دکھائی دیتا ہے کہ دہشت گردی کے ان واقعات میں اگر کوئی کمی ہے تو وہ یہ کہ ان کی نوعیت ''بنیاد پرستانہ'' نہیں ہے۔ بنیاد پرستی ایک حتمی شناخت کو متعین کرنے کا نام ہے، جس کا محرک عقیدے، قومیت، لسانیت یا صوبائیت وغیرہ کی بنیاد پر تقسیم کی بجائے ''وحدت'' کو قائم رکھنا ہوتا ہے۔ ''بنیاد پرستی'' کسی بھی نوعیت کی ہو وہ خود کو شناخت دینے والی سوچ کی نفی نہیں کرتی۔ بنیاد پرست وہ ہے جو اپنے عقیدے اور اس کے پیروکاروں کو دوسرے لوگوں پر مقدم ٹھہراتا ہے۔ نائن الیون کے بعد ہم نے دیکھا کہ امریکیوں نے تین ہزار افراد کی موت کا انتقام لینے کے لیے لاکھوں معصوم لوگوں کو عراق اور افغانستان میں قتل کر کے دنیا کو حقیقی روشن خیال بنیاد پرستی سے روشناس کرایا۔ مذہب سے بیزار سائنس کی اندھی تقلید کرنے والے لبرل حضرات کے نزدیک

آئیڈیالوجی محض ایک واہمہ ہوتی ہے اور آئیڈیالوجی ان کے نزدیک صرف الٰہیاتی ضابطے ہیں۔ روشن خیال لبرل یہ واضح نہیں کر پاتے کہ اگر آئیڈیالوجی محض ایک واہمہ ہے تو سائنسی طاقت کی موجودگی میں ایک واہمہ سماج کی کلی حرکت کو کن اصولوں کے تحت متعین کرتا ہے؟ اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ آئیڈیالوجی ایک واہمہ ہے تو اس کے بعد ہماری ذمہ داری یہ ہے کہ سماج کی حرکت کو متعین کرنے والی مادی قوتوں کا سراغ لگائیں۔ اول تو اس بات پر یقین کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ آئیڈیالوجی ایک واہمہ ہے اور اگر آئیڈیالوجی محض ایک واہمہ تسلیم کر بھی لیا جائے تو اس کی بنیاد پر توسیع پسندانہ عزائم کی تکمیل کی خواہش رکھنا واقعات کو مزید پیچیدہ اور گنجلک بنانے کی ایک اور کوشش ہے۔ مغرب میں عقلیت پر مبنی روشن خیالی پروجیکٹ نظری سطح پر ایک توسیع پسندانہ پروجیکٹ تھا۔ روشن خیالی کی ہر فکری بُعد آفاقیت کی حامل ہے۔ فریڈرک ہیگل سے مارٹن ہائیڈیگر تک ''توسیع پسندی'' مغربی فکر کا اہم جزو رہی ہے۔ چارلس ڈارون کا نظریۂ ارتقا اپنی ہیئت میں ایک توسیع پسندانہ نظریہ تھا۔ مابعد جدید مفکروں نے روشن خیال پر جو ضرب لگائی ہے اس میں بنیادی نکتہ یہی ہے کہ عقلیت کا آفاقی پروجیکٹ اپنی ہیئت میں ایک استحصالی پروجیکٹ ہے، جس کا مقصد محض اپنے غلبے کو قائم رکھنا ہے۔ صنعت کی تشکیل و ارتقا کا عمل بھی اپنی سرشت میں آفاقیت کی نمائندگی کرتا ہے۔ پیداواری قوتوں کا ارتقا ایک توسیع پسندانہ عمل ہے، جس سے ہم آہنگ ہونے کے لیے سب سے موثر ہتھیار الٰہیاتی آئیڈیالوجی نہیں بلکہ انسان کی مرکزیت پر قائم عقلی آئیڈیالوجی ہے۔ عقلیت کا کردار مقامی نہیں آفاقی ہے۔ ارتقا یا توسیعیت سے ہم آہنگ ہونا سرمایہ داری نظام کی بقا کے لیے لازمی ہے۔ عقلیت کو ہمہ وقت اس ہدف کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ یہ ہدف کہیں خارج سے ودیعت نہیں کیا جاتا، بلکہ اس نظام کی باطنی منطق کا نتیجہ ہے عطا ہے جس میں عہد حاضر کا انسان زندگی بسر کرتا ہے۔ مارکس اور اینگلز نے ۱۸۴۸ میں توسیعیت کے بنیادی مفہوم کو ان الفاظ میں پیش کیا تھا کہ ''بورژوا طبقے نے اپنے ایک سو برس کے دور حکومت میں اتنی بڑی اور دیو پیکر پیداواری قوتیں تخلیق کر لی ہیں کہ پچھلی تمام نسلیں مل کر بھی نہ کر سکی تھیں۔۔۔۔ مگر پیداوار، تبادلہ اور ملکیت کے اپنے رشتوں سمیت اس سماج کی حالت اس شعبدہ گر کی سی ہے جس نے اپنے جادو سے شیطانی طاقتوں کو جگا تو لیا ہے مگر اب قابو میں نہیں رکھ سکتا۔'' برطانیہ، فرانس اور امریکہ کی جدید

استعماری اور نیو استعماری تحریکوں کا محرک یہی عمل ہے۔ معاشی عقلیت پیداواری قوتوں کے ارتقا کے ساتھ خود کو وسعت دیتی ہے، ارتقا کا یہ عمل یک رخا نہیں، بلکہ متضاد ہوتا ہے۔ تضاد کا خاتمہ ارتقا کی شرط ہے۔ سرمایہ داری نظام میں حقیقی تضاد تو حاکم اور محکوم کے درمیان ہی ہوتا ہے، مگر مغربی ممالک میں سرمایہ داری کے دانشور ایک فرضی مخالف کو بھی وجود میں لے آتے ہیں تا کہ اسے اپنی بربریت کے جواز کے طور پر پیش کر سکیں اور حقیقی معنوں میں برسرِ پیکار قوتوں کے تاریخی کردار کو مستقل دباتے رہیں۔ طالبان اور القاعدہ جیسی تنظیمیں بھی سامراجی پروجیکٹ کی ایسی ہی ''مخالف'' ہیں جن کا خمیر سامراجی عقلیت کی کوکھ سے اٹھا۔ ۱۹۷۹ میں امریکی ترغیبات کے زیرِ اثر روس جب افغانستان پر حملے کی تیاری کر رہا تھا تو امریکہ ۳ بیلین اور ''برادر اسلامی ملک'' ۲ بیلین ڈالرز کی فنڈنگ ''مجاہدین'' کے لیے الگ کر چکے تھے۔ ''مجاہدین'' جنھیں اس وقت تقریباً ۳۵ ممالک سے اکٹھا کیا گیا تھا تا کہ وہ روسی قبضے کے خلاف افغانستان کا دفاع کر سکیں مگر امریکی سامراج کے عزائم توسیع پسندانہ تھے۔ ان کا واحد مقصد گلوبل سطح پر اپنی حاکیت کو قائم رکھنا تھا۔ امریکی صدر باراک اوبامہ نے ۲۵ ستمبر کو اقوام متحدہ میں کی گئی اپنی تقریر میں کہا ہے کہ ''امریکہ علاقے میں اپنے اہم مفادات کے تحفظ کے لیے طاقت، بشمول فوجی طاقت، کے تمام ذرائع استعمال کرنے کے لیے تیار ہے۔'' باراک اوبامہ کی یہ تقریر نائن الیون کے دھماکوں کے بعد ۲۰ ستمبر کی صدر بش کی تقریر کی یاد دلاتی ہے جس میں یہ کہا گیا تھا کہ کونسی ریاست ''دہشت گرد'' ہے یہ طے کرنا امریکہ کا کام ہے، اور بعد ازاں ۷ اکتوبر کو اقوام متحدہ کو خط میں لکھا کہ یہ امریکہ ہی طے کرے گا کہ افغانستان کے بعد کس ملک پر حملہ کرنا ہے۔ دہشت انگیز توسیع پسندی کی یہ مثالیں کسی الٰہیاتی آئیڈیالوجی کا شاخسانہ نہیں ہیں، بلکہ توسیع پسند سرمائے کی باطنی حرکت کا نتیجہ ہیں۔ لبرل حضرات جو سرمایہ داری کی حتمیت کو تسلیم کرتے ہیں وہ سب سے پہلے سامراجی ''دانشوروں کی فکری و نظری یلغار کا شکار ہوتے ہیں۔ سائنسی اور مادی بنیادوں پر سرمایہ داری نظام کی تفہیم کا عمل یہ ثابت کرتا ہے کہ تمام امریکی و مغربی فکر ایک توسیع پسند معاشی اور سیاسی اساس پر قائم ہے، تاریخ جس کی توثیق کرتی ہے۔ ''اسلامی بنیاد پرستی'' کو توسیع پسند آئیڈیالوجی کے طور پر پیش کرنے کا عمل محض سامراجیوں کی منافقت کا عکاس ہے، جدید تاریخ جس کی نفی کرتی ہے۔

’ترقی یافتہ‘ سیکولرازم اور مسلمان

برطانیہ کی عدالت نے 25 اکتوبر 2013 بروز جمعہ پادلو لیپ شائن نامی ایک شخص کو چالیس برس کی قید کا حکم دیا۔ اس پر الزام تھا کہ اس نے برطانیہ کے تین مختلف شہروں یعنی والسال، دلور ہیمپٹن اور ٹپٹن میں واقع تین مساجد کے احاطوں میں بم نصب کیے تھے۔ اور تحقیق کے بعد یہ بھی انکشاف ہوا کہ مجرم بم بنانے کا ماہر تھا اور اس کے گھر سے مزید تین مختلف بموں کا مواد نکلا۔ اس کے علاوہ اس انتہاء پسند شخص پر یہ الزام تھا کہ برمنگھم کے ایک علاقے سال ہیتھ میں ایک بیاسی سالہ بزرگ کی پشت پر اس وقت تین وار کیے جب وہ عشاء کی نماز پڑھنے کے بعد اپنے گھر کی طرف جا رہا تھا۔ اسسٹنٹ پولیس چیف کا کہنا ہے کہ لیپ شائن کے گھر سے حاصل کیے گئے مواد سے یہ حقائق سامنے آتے ہیں کہ مجرم ’’دائیں بازو کی قدامت پسندانہ سوچ‘‘ کا حامل تھا۔ برطانوی اداروں کی تحقیق سے یہ حقائق بھی سامنے آئے ہیں کہ اس کے کمپیوٹر سے حاصل شدہ مواد سے یہ ثابت ہو رہا ہے کہ مجرم ’’گوروں کی برتری‘‘ کی آئیڈیالوجی پر یقین رکھتا تھا۔ تاہم برطانوی اداروں کی اس تحقیق سے کئی سوالات بھی ذہن میں پیدا ہوتے ہیں: اس کے ذہن میں ’’برتری‘‘ کے احساس کو صرف مسلمانوں کے حوالے ہی سے کیوں دیکھا جا رہا ہے؟ ’’برتری‘‘ کے خیال کے تحت صرف مسلمانوں کی مساجد کو ہی دہشت گردی کا نشانہ بنانا کیوں ضروری تھا؟ کیا دنیا میں دیگر اقوام نہیں رہتیں؟ حیرت اس بات پر ہوئی کہ برطانیہ جیسے شہر میں ایک شخص تین مساجد کے احاطوں میں بم بھی نصب کرتا ہے اور اس کے بعد اس کے گھر سے بھی بم تیار کرنے والا مواد دریافت ہوتا ہے، مگر کوئی بھی شخص اسے ’’دہشت گرد‘‘ کہنے کو تیار نہیں ہے، نہ ہی ذرائع ابلاغ میں یہ بات سامنے آئی ہے کہ وہ ’’دہشت گرد‘‘ کس مذہب سے تعلق رکھتا تھا۔ 11 ستمبر کے بعد کی صورتحال کو دیکھیں تو ایسا ہی لگتا ہے کہ دہشت گرد کی اصطلاح صرف مسلمانوں کے لیے ہی مخصوص کر دی گئی ہے۔ مغربی ممالک میں جب بھی

دہشت گردی کا کوئی واقعہ پیش آتا ہے تو مسلمان خوف میں مبتلا ہو جاتے ہیں کہ دہشت گردی کرنے والا کہیں مسلمان ہی نہ نکل آئے! کیونکہ وہ جانتے ہیں کہ اس کے بعد مسلمانوں کو وسیع سطح پر ریاستی و عوامی دہشت کا سامنا کرنا پڑے گا۔ برطانیہ کے معتبر رسائل، اخبارات اور ٹی وی چینلز یہ یاد دہانی کراتا کبھی نہیں بھولتے کہ جرم کا ارتکاب کرنے والا ''مسلمان'' ہے۔ مسلمانوں کے برعکس کوئی مسیحی یا یہودی اپنی مذہبی آئیڈیالوجی سے تحریک حاصل کر کے مسلمانوں کی مساجد پر حملوں کا مجرم قرار پائے یا مسلمانوں کے قبرستانوں کو مسمار کرے اور حجاب اوڑھنے والی کم سن مسلمان بچیوں پر وحشیانہ حملے کرے تو کوئی یہ نہیں کہتا کہ ایک ''مسیحی دہشت گرد'' یا ایک ''یہودی دہشت گرد'' جرائم کا ارتکاب کرتا ہوا پکڑا گیا۔ جب کوئی مسیحی یا یہودی مسلمانوں کے قبرستان کو مسمار کرے یا مساجد میں بم نصب کرے تو اسے یا تو ''نسل پرست'' کہہ کر بات کو ٹال دیا جاتا ہے یا پھر دائیں بازو کی رجعتی سیاست سے اس کا تعلق جوڑ دیا جاتا ہے۔

11 ستمبر 2011 کے امریکی حملوں کے بعد مسلمانوں سے متعلق مغربی سیاستدانوں، ذرائع ابلاغ اور مقامی اتھارٹیز کا رویہ انتہائی منفی نوعیت کا رہا ہے۔ نائن الیون امریکہ میں ہوا، جس میں تین ہزار لوگ بھی مارے گئے، مگر اس کے بعد کم و بیش تمام مغربی ممالک میں مسلمانوں پر گھناؤنی نوعیت کے حملے کیے گئے۔ مسلمانوں کو بے دریغ قتل کیا گیا، حتیٰ کہ بعض سکھوں کو مسلمان سمجھ کر موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ مسلمانوں کی رہائشی اور کاروباری املاک کو آگ لگائی گئی، مساجد پر حملے کیے گئے، قبرستانوں کو مسمار کیا گیا، حاملہ عورتوں پر حملے کیے گئے، معصوم مسلمان لڑکیوں کے حجاب نوچے گئے، اسلامی لٹریچر کی دکانوں کو بند کر دیا گیا، سکولوں میں مسلمان بچوں کو انتہائی نسل پرستانہ اور مذہبی طور پر انتہا پسندانہ رویوں کا سامنا کرنا پڑا۔ مسانوں کے ساتھ تو یہ سلوک کم و بیش تمام ''مہذب ممالک'' میں روا رکھا گیا، لیکن صرف امریکہ میں 11 ستمبر کے بعد مسلمانوں پر ہونے والے حملوں میں 1600 گنا اضافہ ہوا۔ Lory Peek نے 2011 میں اپنی کتاب "Behind the Backlash" شائع کی، جس میں مسلمانوں کے متعلق اہم انکشافات کا احوال قلمبند کیا۔ لوری پیک نے 11 ستمبر کے بعد مسلمانوں پر ڈھائے جانے والے مظالم کو "Second Disaster" سے تعبیر کیا ہے۔

حیرت کی بات تو یہ ہے کہ 11 ستمبر تو امریکہ میں ہوا تھا، اور جسے امریکہ اور مغرب کے اہم ترین فلسفی اور تجزیہ کار امریکی پالیسیوں کا ردِعمل قرار دے چکے ہیں، تو پھر برطانیہ اور دیگر مغربی ممالک میں ''اعتدال پسند'' اور ''مہذب اقوام'' کو مسلمانوں کے ساتھ وحشیانہ سلوک کرنے کی ضرورت کیا تھی؟ برطانیہ میں رہنے والے مسلمان 2005 میں دکھائی دینے والا وہ منظر کیسے فراموش کر سکتے ہیں جب سینکڑوں کی تعداد میں پولیس آفیسرز برمنگھم کی گلیوں میں صرف اس لیے نظر آئے کہ ''مسیحی اور یہودی دہشت گرد'' مسلمانوں کی قبروں کو مسمار کر رہے تھے۔ برمنگھم کے علاوہ جنوبی مانچسٹر میں واقع مسلمانوں کے ایک قبرستان پر جارحیت کی گئی جس کے نتیجے میں 20 قبریں تباہ ہوئیں۔ یہی نہیں، بلکہ رواں برس 23 جون کو ویلز میں مسلمانوں کی قبروں کو ایک بار پھر مسمار کیا گیا۔ برطانیہ میں مسلمانوں کے قبرستان پر حملے تو اب ایک معمول بن چکا ہے۔ تاہم اس کے علاوہ بھی مسلمانوں کے خلاف جرائم کی فہرست کافی طویل ہے۔ میٹروپولیٹن پولیس کے اعداد و شمار کے مطابق 2009 اپریل کے بعد مسلمانوں کے خلاف 762 جرائم کا ارتکاب کیا گیا، جبکہ 2010 میں 333 جرائم منظر عام پر آئے۔ برطانیہ کی ''اسلامی کونسل'' اور مسلمان راہنماؤں نے بھی مسلمانوں کے خلاف بڑھتی ہوئی نفرت اور تعصب اور ان کے ساتھ حد درجے کے امتیازی سلوک سے متعلق بھی اپنے خدشات کا اظہار کھل کر کیا ہے۔ ذہن نشین رہے کہ یورپی یونین کے کل 28 ممالک میں سے صرف 6 ممالک مسلمانوں کے ساتھ ہونے والے امتیازی سلوک سے متعلق اعداد و شمار اکٹھے کرتے ہیں، جبکہ باقی ''مہذب ممالک'' نے ایک مستقل خاموشی اختیار کر رکھی ہے۔ برطانیہ کے ہوم آفس کے پاس اعداد و شمار تو موجود ہوتے ہیں مگر 2012 میں پہلی بار مذہبی نوعیت کے جرائم کے اعداد و شمار کو منظر عام پر لانے کا سلسلہ شروع کیا ہے۔ 2012 میں شائع ہونے والی ہوم آفس کی رپورٹ ''مہذب اقوام'' پر ایک کلنک کا ٹیکا ثابت ہوئی ہے۔ صبر و تحمل، برداشت اور انسانی حقوق کا درس دینے والے ملک میں 2009 سے 2011 تک سولہ سال سے زیادہ عمر کے مسلمانوں کے خلاف 2,167 جرائم کا ارتکاب ہوا۔ برطانوی حکومت کی فنڈنگ سے چلنے والی ایک اہم تنظیم MAMA نے کہا ہے کہ گزشتہ ایک برس میں مسلمانوں کے خلاف جو 632 جرائم سامنے آئے ہیں ان میں 58 فیصد عورتوں کے خلاف تھے۔

اگر ہم برطانیہ سے نکل کر فرانس کا رخ کریں تو ''مہذب اقوام'' کی انتہائی وحشیانہ شکل ہمارے سامنے آتی ہے۔ فرانس میں بھی مساجد پر حملے اور قبرستانوں کی تباہی معمول کے واقعات ہیں۔ اس کے علاوہ دیگر جرائم کی شدت میں بھی اضافہ ہوا ہے۔ اے ایف پی کی ایک رپورٹ میں کہا گیا کہ 2010ء کے مقابلے میں 2011 میں مسلمانوں کے خلاف 34 فیصد جرائم کا اضافہ ہوا ہے، جبکہ انسانی حقوق سے متعلق قومی ادارے کا کہنا ہے کہ 2012 میں نسل پرستانہ حملوں میں 23 فیصد اضافہ ہوا ہے۔

فرانس کی ''نیشنل فرنٹ'' ہو یا برطانیہ میں مسلمانوں کے خلاف سرعام نعرے بلند کرنے والی ''برٹش نیشنل پارٹی'' اور ''انگلش ڈیفنس لیگ'' جیسی انتہا پسند تنظیمیں ہیں۔ برطانیہ کے وزیرِ اعظم ڈیوڈ کیمرون نے گزشتہ انتخابی مہم کے دوران ''انگلش ڈیفنس لیگ'' کے بارے میں سخت زبان محض مسلمانوں کے ووٹ حاصل کرنے کے لیے استعمال کی تھی۔ ان تنظیموں کی پشت پہ بھی خفیہ ہاتھ موجود ہیں، جن کا مقصد ہی ملٹی نیشنل کمپنیوں کی اجارہ داری کو برقرار رکھنا ہے، اس کے لیے کمزور ممالک کے وسائل اور منڈیوں پر قبضے کرنا ناگزیر ہے۔ مغربی خفیہ ایجنسیاں یہ نہیں چاہتیں کہ مسلمانوں اور غیر مسلمانوں کے درمیان نظریاتی خلیج کو کم کیا جائے، بالخصوص اس وقت جب امریکہ اور مغربی سامراج نے ''تیسری دنیا'' کے ممالک کے خلاف یلغار بھی کر رکھی ہے اور تاثر یہ قائم کر رہے ہیں کہ حقیقی جنگ ''دہشت گردی'' کے خلاف ہے، اور دہشت گرد ان کے نزدیک صرف مسلمان ہی ہیں۔ مسلمانوں اور غیر مسلمانوں کے درمیان اس قسم کی نظریاتی خلیج کو گہرا کرنا سامراجی آئیڈیالوجی کا حصہ ہے، جس کو پروان چڑھانا اپنے اہداف و مقاصد کے حصول کے لیے لازمی ہے۔ اگر نفرت اور تعصب کم ہو گیا تو اپنے حقوق کی خاطر امریکی و مغربی عوام کا اپنے ممالک کے حکمرانوں کے خلاف کھڑا ہونا یقینی ہے۔ لہذا جب تک امریکی و مغربی سامراج ''تیسری دنیا'' میں اپنے معاشی مقاصد کو حاصل نہیں کرتا، اس وقت تک مسلمانوں اور غیر مسلمانوں کے درمیان نفرت اور تعصب کی ایک خاص سطح موجود رہے گی۔ برطانیہ کی انتہا پسند تنظیموں سے اسی لیے چند ہفتوں کے بعد مسلمانوں کے خلاف مختلف شہروں میں جلسے کرائے جاتے ہیں، جس سے نئی نسلوں کے اذہان میں بھی نسل پرستانہ اور انتہا پسندانہ مسیحیت اور یہودیت کا ارتقا جاری و ساری رہتا ہے۔

سرمایہ داری اور اخلاقیات کا بحران

''ترقی یافتہ، مہذب'' مغربی ممالک کے اخبارات میں اکثر ایسی خبریں شائع ہوتی رہتی ہیں کہ وہاں کے لوگوں میں جانوروں کے ساتھ بدفعلی کا رجحان بڑھتا جا رہا ہے۔ تاریخی، سماجی اعتبار سے انسانی و اخلاقی اقدار پر یقین رکھنے والے فلسفی، مفکر اور دانشور ایسے افعال کو قدر کی نگاہ سے نہیں دیکھتے۔ مغربی معاشرہ ہو یا مشرقی، یہ اعلیٰ و ادنیٰ انسانی و اخلاقی اقدار کے تصورات کی فوقیتی ترتیب پر قائم رہے ہیں۔ اگرچہ ان میں بعض ایسی اقدار بھی رہی ہیں کہ جو مقتدر طبقات کے سیاسی، معاشی اور نظریاتی غلبے کو برقرار رکھنے کے لیے ضروری تھیں۔ تاہم بحیثیت مجموعی مغربی معاشروں میں جانوروں کے ساتھ جنسی عمل کو کھل کر قدر کی نگاہ سے نہیں دیکھا جاتا۔ سوئزرلینڈ میں جانوروں سے بڑھتی ہوئی بدفعلی سے متعلق گزشتہ برس برطانوی اخبار میں جو خبر شائع ہوئی تھی، اس میں زیادہ زور اس بات پر نہیں تھا کہ جانوروں کے ساتھ بدفعلی کوئی ناقابلِ پسندیدہ عمل ہے، اگر جانور رضامندی دینے کی حیثیت میں ہوتے تو حیوانی 'آزادی' کے نام پر یقیناً یہ عمل زیادہ قابل تحسین ٹھہرتا۔ جانوروں کے ابلاغ کی صلاحیت سے محروم ہونے کی وجہ سے جانوروں کے حقوق کا تحفظ کرنے والی تنظیموں نے ''ترقی یافتہ'' سرمایہ دارانہ معاشروں میں اس عمل کے ارتکاب کو ناپسندیدہ قرار دیا ہے۔ اور جدید سرمایہ داری کی پیداوار جدید لبرل انسان سے جانوروں کو محفوظ کرنے کا مطالبہ کیا ہے۔ انسان کے اندر حیوان کے جاگنے کا یہ عمل ایسا نہیں ہے کہ جس کی ذمہ داری کسی بیرونی 'دشمن' پر یہ کہہ کر ڈال دی جائے کہ وہ مغربی اقدار کا دشمن ہے، اسے یہاں کی جمہوریت پسند نہیں ہے، وہ مغربی معاشرے میں جانوروں کے حقوق کا احترام نہیں کرتا، اس لیے اس نے چند لوگوں کے اذہان کو جانوروں کے

حوالے سے ''انتہا پسند'' بنا کر مغربی ممالک کے خلاف 'سازش' کی ہے۔ یہ سب 'ترقی یافتہ' مغربی معاشروں کی ان اقدار کا اظہار ہیں، بیگانگی جن کے وسط میں موجود ہے اور جو سرمایہ دارانہ سماج سے مطابقت رکھتا ہے۔ یہ انسان کی اس کے انسان ہونے سے بیگانگی ہے کہ جنسی خواہشات کی تسکین کے لیے وہ کسی فطری عمل کی بجائے جانوروں پر انحصار کرنے لگا ہے۔ بعض احباب یہ رویہ اپناتے ہیں کہ اس قسم کے افعال کا تعلق جدید لبرل معاشروں سے نہیں ہے، بلکہ اس کی جڑیں تو ابتدائی معاشروں میں بھی موجود تھیں۔ جہاں تک 'بیگانگی' کا تعلق ہے تو اس کی جڑیں بھی سرمایہ داری سے قبل کے معاشروں میں موجود رہی ہیں۔ اصل نکتہ یہ ہے کہ ایک مختلف نظام میں بیگانگی اپنا اظہار کن انسانی افعال کی شکل میں کرتی ہے! جدید مغربی معاشروں میں دیکھا یہ گیا ہے کہ انسان کا شعور اگلی سطح پر پہنچ کر ان غیر انسانی افعال کا خاتمہ نہیں کر سکا۔ بیگانہ شعور ایسے قبیح افعال کو بخوشی قبول کر لیتا ہے۔ بیگانگی کا عمل کسی واحد بیانیے کے تحت نہیں ہوتا، اس کا اظہار مختلف اشکال میں ہوتا ہے۔ سرمائے کے ارتکاز کا عمل اپنی سرشت میں نوعِ انسانی سے بیگانگی کا عمل ہی ہے!

بظاہر تو ایسا لگتا ہے اکیسویں صدی کے خود شعوری کے حامل انسان سے اس قسم کے غیر انسانی اور غیر اخلاقی افعال کی توقع نہیں کی جا سکتی، وہ انسان جس کی مرکزیت کی بنیاد پر مغرب میں روشن خیال پروجیکٹ کی تشکیل ہوئی، جس نے اعلیٰ انسانی اقدار کی تشکیل کا دعویٰ کیا۔ جس نے خود کو مرکز میں لا کر ہر 'دوسرے' حوالے کو ثانوی حیثیت دے دی اور خود ہی اپنا حوالہ بن گیا۔ جس نے مسیحی الٰہیات کو انسانی سرشت سے متصادم گردانتے ہوئے تمام الٰہیاتی جہات کو مرکز سے ہٹا دیا، یہ کہہ کر کہ چونکہ یہ اخلاقیات انسان کی تعقل سے متصادم ہیں، اس لیے ان پر اعتبار کرنا درست نہیں ہے۔ اسی فکر کے ساتھ ہی جدیدیت میں قدم رکھتے ہوئے انسان نے ہر مافوق الفطرت ہستی کو تعقلاتی فلسفیانہ فکر کے تابع کر لیا۔ انسانی و اخلاقی اقدار کی جو تذلیل مغربی معاشروں کا وطیرہ بنتی جا رہی ہے، اس کی جڑیں قدیم معاشروں میں تلاش نہیں کی جا سکتیں، بلکہ جس نظام میں انسان رہ رہا ہے، اسی سے ان کی مطابقت کے پہلو کا تجزیہ کرنا ہے۔ جس سے یہ واضح ہو سکے کہ کوئی نظام کس حد تک اقدار کا خاتمہ کر سکتا ہے اور اعلیٰ اور ادنیٰ کے جو

تصورات تشکیل دیے گئے ہیں، حقیقی سطح پر ان کی قبولیت یا استرداد کی اس میں کتنی صلاحیت موجود ہے!

صنعتی سماج کے ارتقا نے انسان کی مرکزیت کا جو تصور پیش کیا اس میں سب سے پہلے جو فلسفیانہ تحریک تھی جس نے انسان سے اس بات کا مطالبہ کیا کہ وہ اپنے حسیات کے علاوہ علم کے ہر دوسرے ماخذ کو تشکیک کی نظر سے دیکھے وہ برطانیہ کی تجربیت کی فلسفیانہ روایت تھی، جس کا گہرا تعلق برطانیہ میں تشکیل پانے والے صنعتی سماج کے ساتھ تھا۔ صنعتی سماج میں جوں جوں صنعت کا ارتقا ہوتا گیا، برطانوی تجربیت بھی تشکیک سے گزرتی رہی۔ جرمنی میں تعقل پسندی کی فلسفیانہ روایت تشکیل پا رہی تھی جو برطانوی تجربیت کو کسی خاطر میں نہیں لاتی تھی، اس کی ایک بنیادی وجہ یہ بھی ہے کہ جرمن معاشرہ صنعتی ارتقا میں برطانیہ سے بہت پیچھے تھا۔ فرانسیسی معاشرے میں بیک وقت مادیت اور تعقل پسندی پروان چڑھ رہے تھے۔ مختلف معاشروں میں ان کے داخلی محرکات کی بنیاد پر فلسفیانہ رجحانات کی تشکیل ہو رہی تھی۔ اور بالائی اشکال کے طور پر ان معاشروں میں انسانی و اخلاقی اقدار کی شکست و ریخت کا عمل بھی جاری تھا۔ اٹھارویں، انیسویں صدیوں میں تعقل پسند فلسفوں کا ارتقا انتہائی تیزی سے صنعتی ارتقا سے ہم آہنگ ہوتا دکھائی دیتا ہے۔ یہی وہ عہد ہے جب بوسیدہ مسیحی اقدار کی شکست و ریخت کا عمل مکمل ہوتے ہوئے نظر آتا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اس وقت ہر وہ قدر پروان چڑھ رہی تھی جس کا مسیحیت کی دقیانوسی تشریحات کی بنیاد پر پادریوں نے گلا دبا رکھا تھا۔ المیہ یہ ہے کہ نئے جنم لینے والے انسان نے دعویٰ تو آفاقیت کا کیا، مگر اپنی نوع میں اس کی حیثیت مقامی اور طبقاتی تھی، جو سرمائے اور محنت کے اس تضاد پر کھڑا تھا، جس کی تحلیل اس کے اپنے وجود کی تحلیل پر ہی منتج ہونی تھی۔ انسان کی مرکزیت کے تصور کی تشکیل کا دعویٰ کرنے والا یہ انسان نوعِ انسانی کا آفاقی نمائندہ ہرگز نہیں ہے، جو تمام انسانوں کو اپنے تعقلی، منطقی علوم اور انقلابی اقدامات سے نجات دلانے کا بیڑا اٹھاتا ہے، یہ حقیقی معنوں میں اس بالائی طبقے کا نمائندہ بھی ہے اور اس کا مرکز بھی! جدید لبرل سرمایہ داری کا وہ بحران جو کہ ایک انسانی و اخلاقی المیہ بن چکا ہے وہ ان معنوں میں اس تعقل پسند، منطقی انسان اور اس سے جڑی تمام اقدار کا المیہ ہے، جس کی بنیاد

جدید سرمایہ داری نظام پر ہے۔ جانوروں سے بدفعلی اور قریبی انسانی رشتوں کے ساتھ بر ضاو خوشی جنسی تعلقات کا اس کے علاوہ اور کوئی مفہوم نہیں کہ انسان دوسرے انسانوں کے ساتھ رشتوں کی اہمیت، ان کی عظمت، ان کے تقدس کو تیزی سے کھو رہا ہے۔ روشن خیالی اپنے الٹ غیر روشن خیالی میں بدل گئی ہے، ثقافت، ردِ ثقافت میں تبدیل ہو گئی ہے، انسان کی مرکزیت اس کی لامرکزیت کا سبب بن گئی ہے۔ جدید سرمایہ داری کا ایک انتہائی بنیادی المیہ یہ ہے کہ اس میں انسان کو دولخت کرنے کا بھی رجحان پایا جاتا ہے، انسان کا دولخت ہو جانا یا اس کے اندر کسی 'فتق' کا رونما ہو جانا کہ جس سے وہ گزشتہ اقدار سے کٹ جائے اور اسے یہ شعور ہی نہ رہے کہ یہ تمام بدفعلیاں انسانی اقدار کے بحران کی علامات ہیں، جو کسی انسانی خوبی سے عبارت نہیں ہیں کہ جس کا جشن مابعد جدیدیت مناتی دکھائی دیتی ہے۔ یہ سرمایہ داری کے بُعد زدہ (Reified لے) ہونے کا نتیجہ ہیں۔ جس میں انسان یہ یقین کرنے لگتا ہے کہ حقیقی تعلقات انسانوں کے درمیان نہیں ہیں، پیداوار کا عمل سماجی نہیں، انفرادی ہے، مرکزی حیثیت انسان کی نہیں، اشیا کی ہے، اور انسانوں کے مابین تعلقات درحقیقت ان اشیا کی وجہ سے ہیں۔ ان حالات میں انسان دوسرے انسانوں کے ساتھ اپنے حقیقی تعلقات کو محض تصور کرنے لگتا ہے۔ انسان، انسان کا حوالہ نہیں رہتا، اور جب اشیا اولین حوالہ بن جائیں تو انسان مرکز میں نہیں رہتا۔ اور جو بھی فلسفہ اس گہرے تضاد کے باوجود اسے مرکز میں تصور کرنے پر اصرار کرے، وہ دہشت و بربریت کا حامی بن جاتا ہے۔ یہی وہ مرکزی نکتہ ہے کہ جس کے تحت بورژوا فلسفوں کا تمام فلسفہ جو صنعتی انقلاب کا ماحصل اور اس کا محرک بنا، اس کا بنیادی نقص عیاں ہو جاتا ہے۔ سرمایہ داری کا انحطاط ایک خاص سطح پر نمایاں ہوتا ہے، مگر اس کے انحطاط کے تمام عوامل اس کی تشکیل کے عمل میں ہی موجود ہوتے ہیں۔ وقتی طور پر نظام کا ارتقا ان کو مخفی رکھتا ہے، لیکن وہ عوامل اس کے اندر سے ختم نہیں ہو پاتے، وہ 'ترقی' کے عمل کے دوران میں دب جاتے ہیں، جو بحران کے وقت ابھر کر سامنے آتے ہیں۔ سرمایہ داری کا مقصد کسی اعلیٰ انسانی آدرش کی تکمیل کرنا نہیں ہے، بلکہ اس کا اکلوتا مقصد انسانی اقدار کی قیمت پر سرمائے کا ارتکاز ہے، یہی وجہ ہے کہ لبرل معاشروں کا بحران اب انسانی اقدار کے بحران میں تبدیل ہو چکا ہے۔

فرانسیسی سیکولرازم، آزادی اظہار اور دہشت

فرانسیسی فلسفی ژاک دریدا کے یہ الفاظ عہد حاضر کے منافقانہ اور دوغلے برطانوی، امریکی اور مغربی سیکولرازم کی درست عکاسی کرتے ہیں کہ ''ہمارے عہد تک سیکولرازم نام کی کوئی شے موجود نہیں ہے۔'' دریدا کے الفاظ کی صداقت 7 جنوری کو ہفتہ وار فرانسیسی جریدے 'شارلی ہبڈو'' پر ہونے والے حملے سے ثابت ہو جاتی ہے۔ اس اعتبار سے نہیں کہ مسلمان نوجوانوں نے نسل پرست جریدے کے دفتر پر حملہ کیا تھا، بلکہ اس حوالے سے کہ انہیں اس حملے پر مسلسل اکسانے کی کوششیں کی جارہی تھیں۔ فرانسیسی ریاست ''آزادی اظہار'' کے نام پر اس نسل پرست اور شرپسند جریدے کی حوصلہ افزائی کر رہی تھی۔ ایسا دکھائی دے رہا تھا کہ نتیجہ خواہ کچھ بھی نکلے اس کا سیاسی فائدہ مغرب کے مقتدر طبقات ہی کو ہونے والا ہے۔ مسلمانوں کے خلاف نفرت میں مزید اضافہ ہوگا۔ مغربی حکمرانوں کو سفاکانہ جنگوں کا جواز میسر آئے گا اور ان کے وحشیانہ جنگی جرائم سیکولرازم کی آڑ میں چھپے رہیں گے۔ سیکولرازم کے مبلغ جن مثالی آدرشوں کی آڑ میں کمزور اقوام پر جنگیں مسلط کرتے ہیں، حقیقت تو یہ ہے کہ ان کی اکثر مقامات پر اپنے مفادات کی خاطر خود ہی نفی کر دیتے ہیں۔ اس پس منظر میں سیکولرازم کی عملی تشریح یہ ہے کہ ہر وہ نظر جو سرمائے کی حرکت سے ہم آہنگ ہے، مقتدر طبقات کے مفادات کو آگے بڑھاتی ہے، جنگوں کا جواز فراہم کرتی ہے، تشدد و بربریت کے لیے راستہ ہموار کرتی ہے، اسے سیکولرازم کہا جاتا ہے۔ سیکولرازم کسی آفاقی اصول پر مشتمل نہیں ہے کہ جس کا اطلاق سب پر یکساں کیا جائے۔ سیکولرازم ہر دوسری آئیڈیالوجی کی طرح طبقاتی مفادات کو تحفظ دینے والی بورژوا آئیڈیالوجی ہے۔ مذہبی آئیڈیالوجی کی طرح اس کا ہدف بھی سماج میں موجود حقیقی تضادات کو

مخفی رکھنا ہوتا ہے۔ سیکولرازم کا تضاد یہ ہے کہ اس کے مبلغ نظام کی خرابی کے باعث جب سیکولر ازم کے مثالی آدرشوں اور اس میں جنم لینے والے عملی رجحانات میں مطابقت قائم کرنے میں ناکام رہتے ہیں تو اس کی ناکامی کی وجوہات سیکولر آئیڈیالوجی میں دریافت کرنے کی بجائے کسی اور مسلک، مذہب، گروہ یا تنظیم کی آئیڈیالوجی میں تلاش کرنے لگتے ہیں۔ ساٹھ کی دہائی میں فرانس کے مابعد ساختیاتی مفکر اس حقیقت سے بخوبی آگاہ ہو چکے تھے کہ لبرل وسیکولرازم کا بحران کسی خارجی آئیڈیالوجی کے تسلط کا نتیجہ نہیں ہے، یہ سرمایہ دارمی نظام اور اس کی آئیڈیولاجیکل اشکال میں مضمر گہرے تضادات کا اظہار ہے۔ مابعد جدید سیکولرازم کی نظری بنیادیں اس اصول پر استوار ہوئیں کہ جدید سرمایہ دارانہ معاشروں میں تمام مذاہب سے تعلق رکھنے والے لوگوں کے عقائد کا احترام کیا جائے گا، رواداری، تحمل اور برداشت کو فروغ دیا جائے گا۔ کسی ایک مذہب کو دوسرے پر کوئی فوقیت حاصل نہیں ہوگی۔ کسی ایک مذہب، فرقے، گروہ اور نسل کو ہراساں نہیں کیا جائے گا۔ مذہبی یا لبرل اقدار کی بنیاد پر کمزور اقلیتوں پر ایسی اقدار مسلط نہیں کی جائیں گی کہ جس سے ان کی اپنی شناخت مسخ ہو کر رہ جائے۔ سیکولرازم کی شناخت مذہبی شناخت کو مسترد کر کے نہیں اس کی ایک خاص سطح پر قبولیت میں ہوتی ہے۔ کسی بھی معاشرے میں مخالف آئیڈیالوجیز کو منہدم کر کے سیکولرازم ایک بدترین کلیت پسندی کا شکار ہو جاتا ہے۔ نو گیارہ کے بعد سیکولر کلیت پسندی کے تحت مسلمانوں کو مسلسل ہراساں کیا جارہا ہے۔ مسلمانوں کو مسلسل ایک ایسے 'دوسرے' کے طور پر پیش کیا جاتا ہے جو مغربی سیکولرازم کے لیے خطرہ بن چکا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ کوئی بھی معاشرہ انسانیت کی کس سطح پر ہے اس کا اندازہ اس کی سیکولر اقدار کی تبلیغ سے نہیں بلکہ سماجی وسیاسی سطح پر معاشرے میں بسنے والی اقلیتوں سے کیے جانے والے سلوک سے ہی کیا جاتا ہے۔

سب سے افضل انسانی واخلاقی اقدار ہیں، جن کی یکساں پاسداری کرنا لوگوں پر لازم ہے۔ اگرچہ کسی بھی سرمایہ دارانہ یا سیکولر ریاست میں آزادی، انفرادیت، انصاف اور مساوات جیسی اقدار کا حصول ممکن نہیں ہے، اس کے باوجود سیکولر آئیڈیالوجی ان اقدار کا اطلاق سبھی افراد پر یکساں کرنے کا دعویٰ کرتی ہے۔ ایسی آزادی جو سماج میں بدامنی، خلفشار اور دہشت

کے فروغ کا باعث بن جائے اس کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔ وہ آزادی جو ''دوسرے'' کے وجود کے لیے خطرہ بن جائے وہ جتنی ''دوسرے'' کے لیے خطرناک ہوتی ہے اتنی ہی اپنے لیے بھی مہلک ثابت ہوتی ہے۔ فرانس کا شمار ان ممالک میں ہونے لگا ہے جنھوں نے مسلمانوں کے گرد گھیرا تنگ کر رکھا ہے۔ مسلمان لڑکیوں کے حجاب پر پابندی عائد کرنے کے علاوہ فلسطینیوں کے حق میں احتجاج پر پابندی لگائی جا چکی ہے۔ نیشنل فرنٹ کا شمار ان چند انتہائی بااثر فاشسٹ سیاسی پارٹیوں میں ہوتا ہے جن کا مقصد ہی اسلام دشمنی ہے۔ وہ مسلمانوں کے خلاف نفرت پھیلانے کا کوئی موقع نہیں گنواتی۔ ''شارلی ہبڈو'' پر حملے کے بعد اس کے بانیوں کے نفرت انگیز بیانات سے مسلمانوں پر حملوں میں اضافہ ہوا ہے۔ مساجد، دکانوں اور مسلمان مرد و خواتین پر اب تک گرنیڈ، بم اور بندوقوں سے پندرہ حملے کیے جا چکے ہیں۔ اگلے دنوں میں ان حملوں میں مزید اضافہ یقینی ہے۔ فرانس کی شناخت ایک سیکولر ملک سے زیادہ ایک بدترین نسل پرست ملک کی بنتی جا رہی ہے، جس میں مسلسل ایک خاص مذہب کے ماننے والوں کو ظلم و تشدد کا نشانہ بنانا اور ان سے متعلق مسلسل نفرت کو فروغ دینے کے رجحان کی حوصلہ افزائی کرنا نازی جرمنی کی یاد تازہ ہو رہی ہے۔

فرانسیسی ریاست نے شر پسند جریدے ''شارلی ہبڈو'' کے نسل پرست صحافیوں کو ایک عرصے سے یہ اجازت دے رکھی تھی کہ وہ مسلمانوں کے مذہبی جذبات کو شدت سے مجروح کرتے رہیں اور اپنی نفرت انگیز اور دہشت پسند قلمی آزادی کے تحت مقدس ہستیوں کا تمسخر اڑاتے ہیں۔ صحافی مسلسل مسلمانوں کو اشتعال دلانے میں مصروف تھے۔ آزادی اظہار محض ایک نعرہ ہے، جسے نسل پرستی کو فروغ دینے کے لیے استعمال کیا جا رہا تھا۔ یہی وہ ادارہ ہے جس کے مدیر نے 2008 میں اپنے ایک صحافی کو یہ کہہ کر نوکری سے فارغ کر دیا تھا کہ اس کے خیالات میں ''یہود دشمنی'' کا عنصر نمایاں ہے۔ کچھ عرصہ قبل ڈنمارک کے جس رسالے نے ''گستاخانہ خاکے'' شائع کیے تھے، اسی رسالے نے بعد ازاں حضرت مسیح کے خاکے شائع کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ مغربی ممالک کی اس دوغلی اور منافقانہ پالیسیوں کو دیکھ کر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مذہبی تکثیریت اور تنوع کی بنیاد پر سیکولرازم کو استوار کرنے کی جس خواہش کا اظہار کیا

جاتا رہا ہے،اس کا اپنے ہی اندرونی تضادات کی بدولت انہدام عمل میں آچکا ہے۔''شارلی ہبڈو'' پر حملہ انتہا پسند مذہبیت کی پیداوار نہیں بلکہ شدت پسند سیکولرازم کا لازمی نتیجہ ہے۔بے لگام آزادی اظہار بالکل ایسا ہی ہے کہ جیسے کراچی میں مسلمان ہندوؤں کی مذہبی ہستیوں کا مسلسل تمسخراڑائیں اوراسے آزادی اظہار کے نام پر درست قرار دیتے رہیں۔اگر ہر مذہب میں اس اصول کو دوبارہ اختیار کرلیا گیا کہ'دوسرے'مذاہب کا احترام کرنے کی بجائے ان کا تمسخراڑایا جائے تو کسی بھی معاشرے کا سکون قائم نہیں رہ سکے گا۔

نسل پرستی کے اس گھناؤنے عمل کا سیکولرازم سے جو بھی تعلق بنتا ہےاس کی وضاحت بلاشبہ سیکولرازم کے حامیوں پر لازم آتی ہے۔سیکولرازم بحیثیت ایک آئیڈیولاجی فنا ہوتا جارہا ہے۔شرپسنداداروں کے عمل کوسیکولر آئیڈیالوجی کا تسلسل قرار دینااور مذاہب کے حوالے سے رواداری کا حقیقی جنازہ نکال دینا سیکولرازم کی موت کی عکاسی کرتا ہے۔سوال یہ ہے کہ کیا شر پسندوں اورنفرت انگیزنسل پرستانہ حرکات کومذہبی رواداری اور احترامِ انسانیت پر ترجیح دی جاسکتی ہےاور کیا یہ سیکولر آئیڈیالوجی سے ہم آہنگ ہے؟ یہ ایک ایسا سوال ہے جس کا کوئی جواب اب تک کیے جانے والے مباحث میں سامنےنہیں آیا ہے۔تاہم مسلسل مسلمانوں کے جذبات سے کھیلنے کا جونتیجہ نکلااس کے ردعمل میں فرانس کے صدرکا یہ انتہائی مضحکہ خیز بیان قابل غور ہے کہ'' آزادیِ اظہار'' پر سمجھوتا نہیں کیا جاسکتا۔'' آزادی اظہار'' سے مراد یہ کہ کسی بھی مذہب کو جب چاہے تضحیک کا نشانہ بنالیا جائے۔افراد کواجتماع پر اہمیت دی جائے۔چند شر پسندوں کے افعال کوآزادی اظہار تصور کرلیا جائے۔بعدازاں فرانس کے سابق صدر نیکولس سرکوزی کا یہ بیان بھی دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ''یہ ہماری تہذیب پرحملہ کیا گیا ہے۔''ایسی تہذیب جس کے بنیادی اصولوں میں سے ایک اپنے ملک میں بسنے والی اقلیتوں پر دہشت مسلط کرنا ہے۔صدر ہولینڈے اور سرکوزی کے بیان کے علاوہ مغربی، برطانوی اور امریکی ذرائع ابلاغ اپنی روایتی اسلام دشمنی،نوگیارہ کے بعدجس کا حقیقی چہرہ مسلسل دکھائی دے رہا ہے، کے پیشِ نظرنفرت انگیز اورنسل پرستانہ سیکولر اقدار کے نام پرمسلمانوں کومزید ہراساں کرنے میں مصروف ہیں۔ان سب کا کہنا یہ ہے کہ مسلمانوں کوسیکولر اقدار کی پاسداری کرنی

ہوگی۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ یہ سب لوگ مسلمانوں سے سیکولر اقدار کی پاسداری کروانا چاہتے ہیں مگر خود مسلمانوں کو ہراساں کر کے سیکولر اقدار کی دھجیاں بکھیر رہے ہیں۔ ان کے پروپیگنڈے کا مفہوم یہ نکلتا ہے کہ خواہ کتنی ہی بار مسلمانوں کے مذہبی عقائد اور ان کی مقدس ہستیوں پر حملے کیے جائیں، ان پر لازم ہے کہ وہ فرانسیسی سیکولرازم کے سامنے سرِ تسلیم خم کرتے رہیں۔ توجہ طلب نکتہ یہ ہے کہ آزادیِ اظہار کے نام پر کسی بھی مذہب یا مذہبی ہستیوں کا تمسخر اڑانا بھی سیکولرازم کے منافی ہے، جس کی بنیاد فرانس ہی کے فلسفیوں نے رکھی تھی اور جن کا انہدام سرمایہ دارانہ آئیڈیالوجی کے ذریعے ہو رہا ہے۔ اگر فرانسیسی سیکولرازم مذہبی رواداری کا دشمن بن چکا ہے تو یہ اس کا ایسا حقیقی تضاد ہے جو سیکولرازم کی بطور ایک آئیڈیالوجی حدود متعین کرتا ہے۔ سیکولرازم ہی ہے جو کسی ایک ریاست میں تمام مذاہب کے احترام کا دعویٰ کرتا ہے اور بعد ازاں آزادیِ اظہار کے نام پر کسی ایک مذہب کی مسلسل تضحیک و تمسخر اڑانا اور اس کے ماننے والوں کو سیکولر اقدار کی قبولیت کے لیے مجبور کرنا کہ جس سے بالآخر ان کی مذہبی شناخت ہی خطرے میں پڑ جائے، یہ ممکن نہیں ہے۔ اس طرح سیکولرازم نازی فاشسٹوں سے ہم آہنگ ہوتا ہوا ایک بدترین قسم کی کلیت پسندی کا اظہار بن جاتا ہے۔ فسطائی رجحانات کی نفی خود سیکولرازم کی اپنی شناخت کے لیے لازم ہے، جبکہ سیکولرازم میں فسطائیت کا اظہار سیکولرازم پر تشکیک کے دروازے کھول دیتا ہے۔ تضاد یہ ہے کہ ہر مخالف نظریے کے خاتمے کے بعد کیا سیکولرازم قائم رہ سکتا ہے؟ اس کا جواب نفی میں نکلتا ہے! سیکولرازم ہر مذہب کے اندر اتنا ہی شامل ہوتا ہے جتنا کسی مذہب کے اندر سیکولر اقدار شامل ہوتی ہیں۔ سیکولرازم حتمی شناخت کے اندر ایسا تضاد ہے جو کسی مذہب، نسل اور لسانی گروہ وغیرہ کو حتمی شناخت قائم کرنے سے روکتا ہے۔ بالخصوص ایسی شناخت جو دوسرے کی جانب رواداری، برداشت اور احترام کو پروان نہ چڑھاتی ہو۔ اسی طرح سیکولرازم کے اندر موجود شگاف میں مذہب کی جگہ بنتی ہے۔ سیکولرازم میں شگاف کے نہ ہونے سے یہ

کسی رجعتی مذہب ہی کی طرح کلیت پسند اور جابر بن جاتا ہے۔ المیہ یہ ہے کہ سیکولرازم کا عملی تضاد حقیقت میں مقتدر طبقات کے مفادات اور ترجیحات سے جنم لیتا ہے، عہد حاضر میں

اس کا واحد مقصد سماج کے اندر فساد و دہشت کو برپا کر کے اس کا ذمہ دار اسلام کو محض اس لیے ٹھہرانا ہے تاکہ اپنے ہی ممالک کے عوام کی معاشی بحران سے نظر ہٹائی جاسکے، قومی و بین الاقوامی سطح پر اپنے مفادات کو یقینی بنایا جاسکے۔ اس کے لیے عوام کو ایک بدترین قسم کے آئیڈیولاجیکل مسئلے میں الجھا دیا جائے، اسلامی ممالک پر مسلط جنگوں کے لیے فکری جواز بھی ملتا رہے اور مستقبل میں برپا کی جانے والی جنگوں کے لیے راستہ ہموار ہوتا رہے۔

آزادی اظہار کوئی ایسی قدر نہیں جس کے لیے مغربی سماج ہر قسم کی قربانی دینے کے لیے تیار ہوتے ہیں۔ آزادی اظہار دیگر لبرل اقدار کی طرح محض ایک نظریاتی تشکیل ہے، یہ کوئی ازلی اور ابدی قدر نہیں ہے۔ اکثر اوقات آزادی اظہار کا نعرہ بلند کرنے والے خود ہی اس کی نفی کر دیتے ہیں۔ چند برس قبل برطانیہ کے شہر برمنگھم کے ایک تھیٹر میں ایک ڈرامہ دکھایا جارہا تھا جس میں سکھوں کے گردوارہ میں ایک خاتون کے قتل کا پردہ فاش کیا گیا تھا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ سکھوں نے اس تھیٹر پر حملہ کرتے ہوئے توڑ پھوڑ شروع کر دی اور نتیجے میں چار پولیس والے زخمی ہو گئے۔ کیتھولک چرچ آرچ بشپ کا یہ بیان سامنے آیا کہ کسی ایک عقیدے پر حملہ بھی عقائد پر حملے کے مترادف ہے۔ برطانوی حکام کو وہ ڈرامہ سکھوں سے معذرت کے علاوہ اس بیان کے ساتھ فوراً بند کرنا پڑا کہ اس سے امنِ عامہ کا خطرہ درپیش ہے۔ یہاں آزادی اظہار امنِ عامہ کا مسئلہ بن گئی۔ بالکل اسی طرح برطانوی مصنف ڈیوڈ ارونگ کا محض یہ قصور تھا کہ اس نے 'ہولوکاسٹ'' کے حوالے سے تشکیک کا اظہار کیا تھا۔ اس پر عدالت میں مقدمہ چلایا گیا۔ دلائل کے طور پر اس نے فرانسیسی فلسفی ژاک دریدا کی ڈی کنسٹرکشن کی تھیوری کو یہ کہہ کر پیش کیا تھا کہ کسی بھی متن کی تشریح حتمی نہیں، بلکہ ہر تشریح کے برعکس بھی تشریح ہوسکتی ہے۔ ڈی کنسٹرکشن پر مبنی دلائل کو برطانوی عدالت نے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ ارونگ کو ایک کٹر نسل پرست قرار دیتے ہوئے تین برس کے لیے جیل کی سلاخوں کے پیچھے دھکیل دیا۔ برطانیہ میں ہی گزشتہ برس ایک نوجوان مسلمان لڑکے نے اپنی فیس بک پر افغانستان میں مارے جانے والے برطانوی فوجیوں کے بارے میں ''تضحیک آمیز'' فقرے لکھے۔ اس نوجوان پر برطانیہ کی عدالت میں مقدمہ چلایا گیا اور اسے بھی جیل کا منہ دیکھنا پڑا۔ نسل پرستانہ تضحیک اور آزادی

اظہار میں فرق کو ملحوظ خاطر رکھنا بہت ضروری ہے۔ آزادی اظہار کی دو سطحیں ہوتی ہیں: پہلی یہ کہ الٰہیات کی کسی تشریح یا کسی بھی مکتبہ فکر کو گہرے فلسفیانہ دلائل سے رد کیا جائے۔ اس طرح کی مثالیں نہ صرف مسیحیت بلکہ اسلام کی اپنی تاریخ میں موجود ہیں۔ بیسویں صدی کے بڑے ملحدین میں سارتر، رسل، ہائیڈیگر اور دریدا وغیرہ کے نام آتے ہیں۔ ان مفکروں نے الٰہیات کو فلسفیانہ سطح پر چیلنج کیا ہے، لیکن اس کے باوجود مسلمانوں کی اکثریت، بغیر کسی بھی طرح کی نفرت کے، ان کی کتابوں کا مطالعہ کرتی ہے۔ ان کی کتابیں اسلامی ممالک میں بھی دستیاب ہیں۔ دوسری سطح وہ ہے جس میں دلائل کے برعکس تضحیک، تنقید اور تمسخر اڑانا اولین ترجیح ہوتا ہے۔ ایسے رجحانات کے خلاف ردعمل بھی یقینی ہوتا ہے۔ توجہ طلب نکتہ یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ جمہوریت میں انسانی و اخلاقی اقدار کا تعلق سامراجیوں کے مفادات سے جڑا ہوتا ہے۔ اس کے حامی ان اقدار کے انہدام پر ماتم کرنے لگتے ہیں جن کا کئی بار یہ خود ہی خون کر چکے ہوتے ہیں۔ اپنے مفادات کی خاطر بدامنی و دہشت کا راستہ مغربی مقتدر طبقات اور ان کی ایجنسیاں خود ہموار کراتی ہیں۔ تشدد و وحشت سرمایہ داری کے لیے آزادی اظہار سے کہیں زیادہ اہم قدر ہے کیونکہ اسی کی بنیاد پر اس نظام کا بہتر دفاع کیا جا سکتا ہے۔ تشدد و وحشت کو پروان چڑھا کر جنگوں میں وسیع سطح پر انسانی قتال کو اخلاقی جواز فراہم کیا جاتا ہے۔ تاکہ معاشی اور آئیڈیولاجیکل مفادات کے تحفظ کو یقینی بنایا جا سکے۔

جمہوریت اور نجی ملکیت

لبرل جمہوریت سرمایہ دارانہ نظام کو چلانے کا سب سے ''ترقی یافتہ'' طریقہ کار ہے۔ اس میں عوام کو پانچ برس کے بعد ووٹ کا حق دیا جاتا ہے۔ عوام اس خوش فہمی میں مبتلا رہتے ہیں کہ حکومت کو وجود میں لانے میں ان کا اہم کردار بھی شامل رہتا ہے۔ اگرچہ یہ ایک ایسا التباس ہے کہ جس کے احساس تلے عوام پانچ برس حکمرانوں کے ظلم وتشدد، وحشت و بربریت اور جبرو استحصال کو برداشت کرتے چلے جاتے ہیں، لیکن اس کے باوجود ان کو یہ احساس نہیں ہوتا کہ وہ محض ایک التباس کے سائے میں زندگی گزار رہے ہیں۔ عوام کو ووٹ کا حق دینا اور اس کے بعد حکومتوں کا قیام اور حکمرانوں کا ریاستی اداروں پر براجمان ہونا کوئی سائنسی سچائی نہیں ہے، بلکہ یہ مقتدر طبقات کی اپنے طبقاتی غلبے کو برقرار رکھنے کی آئیڈیالوجی ہے جس کے حصار میں عوام مسلسل مقید رہتے ہیں۔ پانچ برس کے بعد پھر انتخابات کے عمل کو دہرایا جاتا ہے، حکمران عوام سے وعدے کرتے ہیں، انہیں دوبارہ یہ احساس دلاتے ہیں کہ وہ ان کے خادم ہیں، اصل طاقت انؔ کے ووٹ میں ہے۔ اس طرح عوام دوبارہ ''جمہوریت کی تقدیس'' کے التباس تلے حکمرانوں کی غلامی کو قبول کرتے رہتے ہیں۔ سرمایہ داری نظام کی ساخت پر غور کرنے سے کئی حقائق منکشف ہونے لگتے ہیں۔ بنیادی نکتہ یہ ہے کہ طبقاتی سماج میں لوگوں کے پاس دو، تین یا چار لوگوں میں سے ہی کسی ایک کو منتخب کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ انتخاب صرف وہی شخص لڑسکتا ہے جو صاحبِ ثروت ہو، جس کے پاس سرمائے کا ذخیرہ ہو۔ پسے ہوئے استحصال زدہ طبقات کی پارلیمان میں کوئی نمائندگی نہیں ہوتی۔ پارلیمان ان کے لیے ایک ایسا ادارہ ہوتی ہے کہ جس کا ان کے حقوق و مفادات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اراکینِ پارلیمان ہمہ وقت اس قسم کی

تقاریر کرتے رہتے ہیں کہ ”جمہوریت ایک بہترین نظام ہے۔“ تاہم جن معاشروں میں جمہوریت کو غیر فطری طریقے سے عوام پر مسلط کر دیا جاتا ہے، وہاں حقیقت میں یہ ایسے 'انتقام' کی شکل اختیار کر لیتی ہے جو عوام سے مسلسل لیا جاتا ہے۔

مغرب میں جدید جمہوری معاشروں کا آغاز صنعتی انقلاب کے ساتھ ہوا۔ الٰہیات کے خلاف تعقل کی بالادستی قائم ہوئی۔ یورپ، برطانیہ اور امریکہ جیسے ممالک میں انقلابات برپا ہوئے۔ ظلم و جبر کے ماخذ جاگیرداری نظام کا انہدام عمل میں آیا۔ بادشاہت کا خاتمہ ہوا۔ صنعتی ارتقا سے سماج کی بنیاد یعنی معیشت اور بالائی اشکال یعنی تعقل پسندی، ثقافت، سیاسی و مذہبی آئیڈیالوجی میں ہم آہنگی دکھائی دینے لگی۔ پیداواری قوتوں اور پیداواری رشتوں کی تبدیلی سے احساسات، جذبات اور تعقل کی ساخت بھی تبدیل ہو رہی تھی۔ لہذا مغربی معاشروں میں جمہوریت کی تشکیل غیر فطری نہیں تھی۔ عظیم جرمن فلسفیوں کانٹ، ہیگل شیلنگ اور فختے وغیرہ کو فرانسیسی انقلاب کی اولاد کہا جاتا ہے۔ انقلاب سے ریاست کا وجود جس طریقے سے نمودار ہو رہا تھا، علمیات، اخلاقیات اور جمالیات کے معیارات جدلیاتی طرز فکر کے تحت متشکل ہو رہے تھے۔ علمیات و اخلاقیات کی تشکیل و ارتقا کا عمل صرف اور صرف فرانسیسی انقلاب سے جنم لینے والی نئی قوتوں سے تطابق پیدا کرنے کا عمل تھا۔ پیداواری قوتوں اور رشتوں میں تضاد کا تقاضا تھا کہ علمی و فکری، اخلاقی، ثقافتی اور سماجی عمل کو تعقل کا تابع کر دیا جاتا۔ ریاست اور سول سوسائٹی کے درمیان جدلیاتی تعلق کو دکھانے کا مقصد اگرچہ ریاست کی مطلق العنانیت کو ثابت کرنا تھا، جو کہ تعقلی اصولوں کے تابع ہے، مگر یہ عمل کئی حوالوں سے یک طرفہ ہرگز نہیں تھا۔ تعقلی ریاست ایسا مقدس ادارہ نہیں تھا جو عوام سے منقطع ہو، بلکہ ریاست کے وجود میں عوام خود کو محسوس کرتے ہیں اور اپنی تکمیل ہوتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ ریاست اور سول سوسائٹی کے درمیان ایک جدلیاتی رشتہ موجود رہتا ہے۔ ریاست کا بنیادی مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ انصاف، مساوات، آزادی اور انفرادیت جیسے آفاقی تصورات کو لوگوں کے لیے قابلِ حصول بنائے۔

مغربی ریاستیں عوام کے ساتھ اپنے تمام تر تعقل پسندانہ تعلق کے باجود انصاف، مساوات، انفرادیت اور آزادی جیسے تصورات کو حقیقی معنوں میں محسوس کرنے میں ناکام

رہیں۔ ان میں برپا ہونے والی تمام جنگوں نے ان کے معاشی اور تعقلی نظام میں شامل ان تضادات کو نمایاں کرنے میں اہم کردار ادا کیا ہے کہ جن کو مغربی جمہوریت کے علمبردار دیکھنے میں ناکام رہے تھے۔ تاہم ان تمام تر خامیوں کے باوجود مغربی جمہورتیں مغربی سماجوں کے باطنی تضادات کے نتیجے میں از خود وجود پزیر ہوئی تھیں۔ انہیں آئی ایم ایف اور ورلڈ بینک کے ذریعے کہیں باہر سے مسلط نہیں کیا جاتا رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابھی تک اپنے عوام کے حقوق اور ترجیحات سے جڑی ہوئی ہیں۔ برطانیہ کی پارلیمان کی کاروائی بی بی سی پارلیمان پر دیکھنے سے عیاں ہوتا ہے کہ وہاں کس طرح ہمہ وقت لوگوں کے مسائل پر بات ہوتی ہے۔ صحت، تعلیم، روزگار، مہنگائی، رہائش، ٹیکس اور امیگریشن جیسے اہم معاملات وہاں ہر وقت زیرِ بحث رہتے ہیں۔ سبھی سیاسی جماعتیں اپنی ترجیحات اور تحفظات سے عوام کو آگاہ کرتی رہتی ہیں۔ ہر جماعت کی پالیسی سازی سے عوام کے لیے بہتر پالیسی رکھنے والی جماعت کا انتخاب کرنا آسان ہو جاتا ہے۔

تیسری دنیا کے ''جمہوریت پسند'' نکتہ یہ اٹھاتے ہیں کہ برطانیہ میں کوئی بھی پارلیمان کے وجود کو چیلنج نہیں کرسکتا۔ حقیقت میں یہ بات ادھوری ہے۔ مکمل بات یہ ہے کہ کوئی رکنِ پارلیمان بھی عوام کے بارے میں 'خانہ بدوش' اور 'غلیظ' جیسے حقارت آمیز الفاظ استعمال نہیں کر سکتا، نہ ہی حقوق مانگنے والوں کو 'دہشت گرد' اور 'بلوائی' کہہ کر مخاطب کرسکتا ہے۔ مغربی ممالک میں ایسی اَن گنت تحریکیں برپا ہو چکی ہیں جن میں لوگوں نے سڑکوں پر آکر اپنے حقوق حاصل کیے تھے۔ 1950 کے بعد فرانسیسی فلسفی مشل فوکو کے خیالات کی تقلید میں سیاہ فام، نسائیت اور جنسی امتیاز سے متعلق کئی تحریکیں برپا ہوئیں جن کے فیصلے بھی سڑکوں پر ہوتے رہے ہیں۔ کسی خاص گروہ کے بارے میں اراکینِ پارلیمان کراہت انگیز بیانات جاری نہیں کرتے۔ مسلمانوں کے بارے میں انتہائی معمولی نوعیت کے بیانات دینے پر مختلف مذاہب سے تعلق رکھنے والے عام کمیونٹی رہنما، سماجی کارکن، اراکینِ پارلیمان پر سخت تنقید کرتے ہیں۔ وہاں عوام اور اراکینِ پارلیمان میں کوئی ایسی وسیع خلیج حائل نہیں ہے کہ جس سے نفرت میں مسلسل اضافہ ہوتا رہے۔ پارلیمان اگر 'مقدس' یا مقتدر ہے تو محض اس لیے کہ اس میں اور عوام کے درمیان خلیج کو کم کرنا

اراکین پارلیمان کی ترجیحات میں شامل ہوتا ہے۔ اراکینِ پارلیمان کو عوام کا ووٹ ہی پارلیمان میں بھیجتا ہے۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ ووٹ دینے کے بعد عوام غیر مقدس اور اراکینِ پارلیمان کو مقدس ٹھہرا دیا جائے۔ شہریوں کے حقوق پر ہمہ وقت سنجیدہ مباحث اٹھانا اراکینِ پارلیمان کا فرض ہوتا ہے۔ حقوق مانگنے والوں پر گولیاں برسا کر انہیں موت کے گھاٹ اتارنا اور بعد ازاں مقدمات کے اندراج کے لیے آواز اٹھانے پر ان پر دوبارہ تشدد کرنا کسی ایسی پارلیمان کا وطیرہ نہیں ہوسکتا جو خود کو عوام کی نمائندہ سمجھتی ہو۔

تاریخی لحاظ سے دیکھیں تو پارلیمان ایک ایسا ادارہ ہے جو اپنے وجود کے لیے عوام کے ووٹ کا محتاج ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ پارلیمان کی تقدیس کا تصور براہِ راست عوام سے جڑا ہوا ہے۔ پاکستان سمیت وہ تمام ممالک جو کالونیل ازم اور نیو کالونیل ازم کی یلغار کا شکار رہے ہیں، ان میں مقتدر طبقات کی محض اشکال تبدیل ہوتی ہیں۔ ان کی سوچ، جذبات و احساسات کی ساختوں میں ابھی تک آمریت پیوست ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جمہوریت کا راگ الاپنے والے جمہوریت کے نام پر آمریت مسلط کرتے ہیں۔ ان کو پارلیمان اس وقت یاد آتی ہے جب ان کو محسوس ہو کہ ان کے طبقاتی غلبے کو خطرہ ہے۔ تب یہ عوام کو حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ پاکستان کے لوگ ابھی تک رہائش، افلاس، بے روزگاری، انصاف اور صحت کی سہولیات کی عدم فراہمی جیسے انتہائی اہم اور بنیادی مسائل میں جکڑے ہوئے ہیں۔ جبکہ پارلیمان پر براجمان ہونے والے طبقات ہمہ وقت طبقاتی غلبے کو برقرار رکھنے کی کوشش میں مگن رہتے ہیں۔ جمہوریت کو خطرہ لوگوں کے بنیادی حقوق کو خطرہ نہیں بلکہ غالب طبقات کے اقتدار کو ہے۔ سماج کے مقہور و مجبور اور استحصال زدہ طبقات کی بنیادی وسائل سے محرومی کا یہ سلسلہ اس وقت تک چلتا رہے گا جب تک ان کے شعور میں طبقاتی امتیاز و تفریق کا قضیہ کھل نہ جائے۔ اور وہ استحصالیوں و جابروں کے شکنجے سے خود کو آزاد کرانے کے لیے ایک منظم و مربوط جدوجہد کا آغاز نہیں کرتے۔ اس احساس کے تحت کہ انہیں اپنے حقوق کے لیے جدوجہد کرنی ہے۔ مغرب میں یہ عمل بہت عرصے سے جاری ہے، جبکہ پاکستان میں مسلسل مزاحمت وقت کی ضرورت ہے!

سرمایہ داری نظام نجی ملکیت کے تصور پر استوار ہے۔ نجی ملکیت کا خاتمہ سرمایہ داری نظام کا خاتمہ ہے۔ نجی ملکیت کا یہ تصور جو سرمایہ داری نظام کی بنیاد ہے، یہ کوئی ایسا فطری تصور نہیں ہے جو انسان کی سرشت میں ازلی وابدی بنیادوں پر رکھ دیا گیا ہے اور جس سے نجات پانے سے قیامت برپا ہو جائے گی۔ نجی ملکیت کا یہ تصور مخصوص حالات میں انسان کے اپنے ہی حقیقی وجود سے 'بیگانگی' کا نتیجہ ہے۔ ایسی 'بیگانگی' جس کا کردار دو طرفہ ہے، یعنی ایک طرف نجی ملکیت بیگانگی کی پیداوار ہے اور دوسری طرف یہ بیگانگی نجی ملکیت کے محرک کے طور پر اس تصور کو مستحکم کرتی ہے۔ انسان بنیادی طور پر ایک سماجی حیوان ہے۔ سماج کی تخلیق انسانوں کے باہمی تعاون سے ہوتی ہے۔ سماج کا تصور وسیع معنوں کا حامل ہے۔ اس میں فرد کا تصور موجود ہوتا ہے۔ اور اسی طرح فرد کے تصور میں سماج کا تصور شامل رہتا ہے۔ باہمی تعاون سے انسان اور سماج کا استحکام عمل میں آتا ہے۔ لیکن جونہی سماج نجی ملکیت کے تصور کے تحت تقسیم ہوتا ہے، تو وہی افراد جنہوں نے باہمی اشتراک سے سماج کی تشکیل و تنظیم کی بنیاد رکھی ہوتی ہے وہ ایک دوسرے سے دست و گریباں دکھائی دیتے ہیں۔ انسانی تاریخ کا مطالعہ و تجزیہ یہی ثابت کرتا ہے کہ جونہی انسان نجی ملکیت میں اضافہ کرنے اور سرمایہ جوڑنے کے لیے دوسرے انسانوں کا استحصال کرتا ہے اور اس استحصال کو قائم رکھنے کے لیے ان پر ظلم و جبر روا رکھتا ہے تو سماج میں طبقاتی بنیادوں پر کشمکش و تضادات واضح طور پر دکھائی دینے لگتے ہے۔

سوال یہ اٹھتا ہے کہ کیا سرمایہ داری کے برعکس ایک اشتراکی معاشرے میں نجی ملکیت کا تصور موجود نہیں ہوتا، اور سرمایہ دارانہ نظام اور اشتراکی معاشرے میں ملکیت کے کیا مفاہیم ہیں؟ اس کا جواب بہت سادہ سا ہے: اشتراکی معاشرے میں اجتماعی ملکیت میں نجی ملکیت کا تصور موجود ہوتا ہے۔ جیسا کہ پی آئی اے کے ملازمین کی حالیہ ہڑتال کے دوران میں دیکھا جاسکتا ہے کہ پی آئی اے کے محنت کش اس ادارے کی نجی ملکیت کے خلاف ہیں، جبکہ اس کی ریاستی تحویل کو اس کی اجتماعی تحویل کے مماثل سمجھتے ہوئے اس کو قبول کرتے ہیں۔ ملکیت کا یہ ایسا تصور ہے جس میں اجتماعیت کا تصور موجود ہوتا ہے ہے۔ اجتماعیت افراد کا مجموعہ ہوتی ہے۔ افراد کے بغیر اجتماعیت کا کوئی مفہوم نہیں ہوتا۔ اور یہی تصور افراد کو ایک دوسرے سے جوڑتا

ہے۔ اجتماعیت نجی کے بغیر ممکن نہیں ہے، نجی کو خارج کر دیا جائے تو اجتماع بھی ختم ہو جاتا ہے۔ لہذا اس تناظر میں اجتماع اور نجی کے درمیان کوئی حتمی تفریق اور تضاد موجود نہیں ہوتا۔ یعنی جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں جائیداد، کمپنی، فیکٹری ریاستی ملکیت ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ریاستی ملکیت کا یہ تصور کسی ایک 'فرد' یا چند افراد کی ملکیت کو تسلیم نہیں کرتا کہ جس کی غلامی میں سب انسانوں کو ہانکنا مقصود ہے، بلکہ یہ سب افراد کی اجتماعی ملکیت ہے۔ لہذا ملکیت کے اس تصور میں نجی اور اجتماعیت کا تضاد ختم ہو جاتا ہے۔ نجی اور اجتماعیت کے درمیان تضاد کے ختم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس بنیاد کا ہی خاتمہ ہو گیا ہے، جس کی وجہ سے سماج میں بے چینی، اضطراب، کشمکش، تضاد اور تخالف جیسی فضا جنم لیتی ہے، جو بالآخر دہشت و بربریت، ظلم و استحصال کی آماجگاہ بن جاتی ہے۔

سرمایہ داری نظام میں ملکیت کا تصور جس بنیاد پر استوار ہے اس میں اجتماعی ملکیت کا کوئی تصور موجود نہیں ہوتا۔ اس میں ایک انسان دوسرے انسان کو اپنے جیسا نہیں سمجھتا، وہ اسے اپنے سے حتمی طور پر الگ ہی نہیں کمتر یا برتر سمجھتا ہے۔ سرمایہ داری میں انسانوں کے درمیان رشتے اجتماعی جذبہ فلاح کی شکل میں نمو نہیں پاتے، بلکہ وہ سرمایہ دار اور اجرتی محنت کش، مالک و ملازم، حاکم و محکوم کی شکل میں تشکیل پاتے ہیں۔ یہ تمام رشتے نجی ملکیت کے اس تجریدی تصور پر استوار ہیں کہ اجتماعیت جس کا حصہ نہیں ہوتی، بلکہ نجی کا تصور اجتماع سے ہمہ وقت تضاد میں رہتا ہے۔ نجی ملکیت کے اسی غیر انسانی سرمایہ دارانہ تصور کے تحت سب انسان ایک دوسرے سے برسرِ پیکار ہوتے ہیں۔

نجی اور اجتماعی ملکیت کے درمیان حقیقی تضاد کو پاکستان میں پی آئی اے کی نجی ملکیت کے خلاف ہونے والی ہڑتالوں اور احتجاجوں کی شکل میں واضح طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ پی آئی اے کے ملازمین نے جو ہڑتال اور احتجاج کیا ہے وہ کوئی ایسا غیر فطری عمل نہیں ہے جو 'ترقی' کے راستے میں رکاوٹ ہے۔ یہ ایک ایسا عمل ہے جس کی کامیابی ان محنت کشوں کو مزید ذلت و رسوائی کی زندگی گزارنے سے روک سکتی ہے۔ ہڑتال اور احتجاج سرمایہ دارانہ پالیسیوں کا لازمی نتیجہ ہوتے ہیں۔ سرمایہ دارانہ جمہوریت میں ہڑتال اور احتجاج کا مطلب ہی یہ ہوتا ہے

کہ لوگوں میں اپنے حقوق کے حوالے سے حکومتی پالیسیوں پر یقین متزلزل ہو رہا ہے۔ وہ 'جمہوری حکومتیں' جو ذرا کم ظالم و استحصالی ہوتی ہیں، وہ ان کی اہمیت کو سمجھتے ہوئے اپنی پالیسیوں کی تشکیل کرتی ہیں۔ جو حکومتیں زیادہ ظالم ہوتی ہیں وہ ہڑتالیوں پر اتنا ہی زیادہ ظلم و تشدد مسلط کرتے ہوئے ان کی جدوجہد کو ناکام بنانے کے لیے کوشاں ہوتی ہیں۔ سرمایہ داری نظام میں محنت کشوں کے پاس واحد سہارا ریاست ہوتی ہے، جو اگرچہ ہر سطح پر ان سرمایہ داروں کے معاشی، سیاسی اور نظریاتی مفادات کے تحفظ کا ایک آلہ ہی ہوتی ہے، مگر اس کے باوجود محنت کش یہ سمجھتے ہیں کہ ادارے اگر ریاستی تحویل میں رہیں گے تو چند افراد اپنے مخصوص مفادات کے تحت ان کا براہِ راست استحصال نہیں کرسکیں گے۔ اگرچہ اس بات میں بھی کلی سچائی نہیں ہے، ریاست پر براجمان طبقات ہی ہیں جو پہلے اداروں کو خسارے میں پہنچانے کے لیے بدعنوانی اور لوٹ کھسوٹ کا سہارا لیتے ہیں اور بعد ازاں اس ادارے کے ملازمین کی ''نااہلی'' اور ''بدعنوانی'' کو بنیاد بنا کر اسے نجی تحویل میں لینا چاہتے ہیں۔ پی آئی اے کو نجی تحویل میں دینے کی خواہش کسی انسانی جذبے یا جذبہ ترقی کے تحت نہیں تشکیل پائی، اس کا مقصد صرف سرمایہ داری کو تقویت دینا ہے۔

جب محنت کش طبقاتی شعور کی شناخت نہ کرسکیں تو وہ ریاست کو نجی اور اجتماعی مفادات کے مابین اعتدال پسندی کو بروئے کار لانے والا ایک ادارہ تصور کرتے ہیں۔ آخری تجزیے میں نجی ملکیت کے خلاف برسرِ پیکار ہونے والوں کا یہ خیال محض التباس ہی ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ ریاستی اداروں کا واحد مقصد نجی اور اجتماعی ملکیت کے درمیان موجود تفاوت و حتمیت کو برقرار رکھنا ہوتا ہے۔ پی آئی اے کے ملازمین پر جس طرح گولیاں برسا کر انہیں شہید کیا جارہا ہے، وہ اس کا واضح ثبوت ہے۔ احتجاج اور ہڑتالیں وہ واحد 'جمہوری' حق ہے جسے محنت کش سرمایہ داری نظام میں اپنی مرضی سے اپنے حقوق کے تحفظ کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ انہیں 'چور' کہنا اور جیل بھیجنے کی دھمکیاں دینا ریاست پر براجمان حکومت کے 'حقیقی جمہوری' چہرے کو سامنے لانے کے لیے کافی ہے۔ یہ وہی حکومت ہے جو یہ کہتی نہیں تھکتی کہ یہ اٹھارہ کروڑ عوام کی نمائندہ ہے۔ اور اٹھارہ کروڑ عوام میں سے اگر چند سو بھی اپنے حقوق کے لیے آواز اٹھائیں تو

ان پر اندھا دھند گولیاں برسا کر انہیں موت کی نیند سلانے سے بھی گریز نہیں کیا جاتا۔ جب محنت کش اپنے حقوق کے تحفظ کے لیے سڑکوں پر آئیں اور حکومتیں ان پر ہر طرح کا ظلم و جبر روا رکھیں تو، ان کے اس ظلم کی حقیقت کو سمجھ لینا چاہیے۔ ظلم و بربریت کے اقدامات کے ذریعے ہی سرمایہ دارانہ جمہوریت کی 'حقیقت' عیاں ہو جاتی ہے۔ احتجاج اور ہڑتالوں کے ذریعے محنت کش اپنی پُر امن 'جدوجہد' کو اس وقت تک جاری رکھتے ہیں، جب تک ان کو امید ہوتی ہے کہ ریاست ان کے مفادات کا تحفظ کرے گی۔ لیکن پی آئی اے کے محنت کشوں کے خلاف ریاست نے جس طریقے سے مظالم ڈھانے شروع کیے ہیں، اس سے ایک بار پھر یہ واضح ہو چکا ہے کہ ریاست کوئی غیر جانبدار ادارہ ہرگز نہیں ہے۔ ایسے میں صرف پی آئی اے کے محنت کشوں کے لیے نہیں بلکہ دنیا کے تمام محنت کشوں کے لیے اس میں یہ سبق پوشیدہ ہے کہ ریاستی ظلم و جبر کوئی حادثہ نہیں ہوتا، اور نہ ہی ریاستی ظلم و جبر کا مقصد ریاست کے باشندوں کی فلاح و بہبود ہی ہوتا ہے۔ ریاستی ظلم و تشدد سرمایہ داروں کے مفادات کو تحفظ و دوام عطا کرنے کے لیے ضروری ہوتا ہے۔ نجی مفادات کو تحفظ دینے کے لیے ڈھائے گئے اس ظلم میں سب محنت کشوں کے لیے ایک یہ سبق بھی موجود ہے کہ اپنے حقوق کے تحفظ کے لیے اکٹھا ہونے، یعنی ان کی طبقاتی جڑت کا پہلو ہی انہیں مضبوط کر سکتا ہے۔ رنگ، نسل، زبان، مذہب کی بنیاد پر کی گئی تقسیم حقیقی نہیں ہے۔ محنت کشوں کو یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہیے کہ پاکستان میں مرکزی دھارے کی تمام سیاسی جماعتوں میں تقریباً ہر رنگ، نسل، فرقے اور علاقے کے لوگ شامل ہیں۔ انہیں جو شے جوڑتی ہے وہ ان کی طبقاتی حیثیت ہے۔ ایک ہی رنگ، نسل، مذہب، علاقے اور فرقے سے تعلق رکھنے والے لوگوں میں حقیقی تقسیم سماجی طبقات کی بنیاد پر قائم ہوتی ہے اور اسی باہمی اتفاق و اتحاد میں ان کی طبقاتی شناخت کا تصور پنہاں ہے۔ ایک طبقے کی شکل میں جڑ کر جدوجہد کے ذریعے ہی اپنے حقوق کو یقینی بنایا جا سکتا ہے۔

موجودہ تناظر میں جب کبھی ذہن میں یہ سوال آتا ہے کہ پاکستان کے سب سے اہم مسائل کیا ہیں تو مسائل سے پہلے ان کو حل کرنے کا دعویٰ کرنے والے دو مکتبہ فکر ذہن میں آتے ہیں: ایک لبرل اور دوسرے مذہبی لوگ! اگرچہ مسائل کے حوالے سے پیش کیے گئے حل ان کے

حل ایک دوسرے سے مختلف ہیں، لیکن دونوں کو جو شے ایک دوسرے سے جوڑتی ہے وہ ان کا ایک ہی نظام میں رہتے ہوئے ان مسائل کا حل پیش کرنا ہے۔ نظام کو جوں کا توں رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ طبقات کو کو بھی جوں کا توں رکھا جائے، محنت اور سرمائے کا تضاد بھی قائم رہے۔ طبقات کی موجودگی میں محض جمہوریت کا تصور ہی باطل نہیں ہے، بلکہ انصاف، مساوات، انسان کی آزاد نشوونما، اس کی آزادی وغیرہ جیسے تمام تصورات کو حقیقی سطح پر محسوس کرنا بھی ناممکن ہے۔ لبرل اور مذہبی لوگ ان اقدار کو حاصل کرنے کے خواہاں ہیں جو سرمایہ داری نظام کی موجودگی میں حقیقی سطح پر ممکن ہی نہیں ہے۔ ان کے درمیان نظریاتی تصادم محض چند اقدار کا ہے۔ اوران دونوں کی اقدار کا تعلق پاکستان جیسے معاشرے کی حقیقی صورتحال سے ہرگز نہیں ہے۔ پاکستان کا حقیقی یا سب سے بڑا مسئلہ طبقاتی تفریق اور اس کی بنیاد پر کھڑا ہونے والا وہ نظام ہے جس نے پاکستان کے پسے ہوئے، مظلوم و مقہور طبقات کو سوائے غربت و افلاس، ناانصافی، ظلم، تشدد، دہشت و بربریت، استحصال، عدم مساوات، بدعنوانی اور اقربا پروری کے کچھ نہیں دیا۔ لبرل لوگ کبھی بھی اس نظام کو چیلنج نہیں کرتے، وہ اس نظام کو حتمی مانتے ہیں اور اس کے اندر رہتے ہوئے محض اقدار اور حقوق کی بات کرتے ہیں۔ وہ اس نظام کے اندر اقدار اور حقوق کو محسوس کیے جانے کی حد کو دیکھنے میں ناکام رہتے ہیں، یا پھر وہ ایسے اداروں سے وابستہ ہیں کہ جن کا تسلسل اور دوام ان کے اپنے مفادات کے تحفظ سے جڑا ہوا ہے۔ ان کی ساری تنقید مذہبی لوگوں کی ترجیحات اور رویوں پر ہے، یہ بات بھی درست ہے مذہبی لوگ اپنے نظریات کو نظریاتی سطح پر توسیع دینے میں ناکام رہے ہیں۔ مغرب میں یہ عمل طے پاکر روشن خیالی کی شکل میں تشکیل پایا۔ روشن خیالی جس کے فلسفیانہ تعقلات مسیحی آئیڈیالوجی پر غالب آچکے تھے، بیسویں صدی میں وسیع سطح پر انسانی قتال و نظریاتی دہشت و بربریت نے روشن خیالی کی جانب تشکیک کو جنم دیا اور ایک بار پھر مذہب کے لیے راستہ ہموار کیا۔ تاہم اس بار مسیحیت ایک ''بڑے بیانیے'' کے طور پر نہیں، بلکہ ایک چھوٹے بیانیے کے طور پر ثقافتی عمل کا حصہ بن کر رہے گی۔ ہمارے ہاں مذہب اور روشن خیالی کا امتزاج عمل میں نہیں آیا، جس کی کئی وجوہات ہیں، جو اس تحریر کے دائرہ کار سے باہر ہیں۔

مذہبی لوگوں کے برعکس لبرل حضرات کو معاشی وسماجی انصاف سے زیادہ انسانی حقوق کی فکر رہتی ہے۔ انسانی حقوق سے یہاں مراد انصاف، مساوات، انفرادیت، آزادی اور جمہوریت جیسی وہ اقدار نہیں جن کی تبدیلی نظام کی تبدیلی کی مرہونِ منت ہوتی ہے، نہ ہی آزادی سے ان کی مراد وہ آزادی ہے، جو سماجی عمل کے لازمی نتیجے کے طور پر تشکیل پاتی ہے، اور جس کی تشکیل انسان کو ان تمام اقدار کے ردو قبول میں بھی آزاد کر دیتی ہے، بلکہ ان کی مراد شراب نوشی، جنسی آزادی وغیرہ سے ہے، ہم جنس پرستی بھی ان کی ایک بنیادی اور اہم ترین قدر کی شکل اختیار کر چکی ہے۔ پاکستان کے ٹی چینلز پر اسی آزادی کے حصول کے لیے پروگراموں کا انعقاد بھی کیا جاتا ہے، جن میں مخصوص خواتین وحضرات حصّہ لیتے ہیں، اور ان کے افکار سے باقاعدہ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی ترجیحات میں معاشی وسماجی تبدیلی کا کوئی عنصر موجود نہیں ہے۔ یہ زیادہ تر امیر گھرانوں سے تعلق رکھتے ہیں، جو ایک عام انسان کے مسائل کا ادراک کرنے سے قاصر ہیں۔ شراب نوشی اور جنسی آزادی کسی غریب کا سب سے بنیادی مسئلہ نہیں ہے بلکہ یہ لبرل خواتین وحضرات کے اپنے مسائل ہیں جنھیں لوگوں کے مسائل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔

مغربی ممالک جہاں روشن خیالی کی تحریک برپا ہوئی، وہاں اخلاقی وسماجی اقدار کے ردو قبولیت پر بھی مباحث ہوئے۔ فلسفیوں نے آزادی کے تصورات کو مثبت اور منفی میں تقسیم کر کے ان کے گہرے فلسفیانہ تجزیے کیے، اگرچہ ان کی آزادی کی ردو قبولیت میں معاشی عوامل کا کردار نہایت اہم ہے، لیکن اس کے باوجود مغربی فلسفیانہ مباحث میں ان تصورات کو صرف اس حد تک قبولیت ملی جتنی ان کی ضرورت محسوس کی گئی۔ پاکستان کے لبرل ڈسکورس میں ایسے مباحث کا یکسر فقدان ہے۔ آزادی، انصاف، مساوات، انفرادیت، جمہوریت کے حقیقی معنوں میں کیا مفاہیم ہیں؟ یہ ایک ایسا سوال ہے جس کا ہمارے ہاں کوئی جواب سرے سے ہی موجود نہیں ہے، نہ ہی ان موضوعات کا احاطہ کرنے والی کسی ایسی فلسفیانہ کتاب کا ہی کوئی سراغ ملتا ہے جو پاکستان کے اجتماعی منظر نامے کو سامنے رکھ کر ان اقدار کے متعلقہ اور غیر متعلقہ ہونے کا گہرا فلسفیانہ تجزیہ پیش کرتی ہو۔ یہاں دو رجحانات بہت نمایاں ہیں: ایک لبرل اور دوسرا مذہبی!

دونوں ہی حقیقی سماجی لازمیت کے عمل سے کٹے ہوئے ہیں۔ دونوں ایک دوسرے کی مخالفت کسی ایسے عمیق نظریاتی پس منظر میں نہیں کرتے کہ جس میں پیش منظر پر اس کے اثرات کو بھی سمجھا جائے، یہ دونوں محض ظاہری حلیوں، جو کہ ان کی نظریاتی حدود کو بھی متعین کر رہے ہوتے ہیں، اس کی بنیاد پر ایک دوسرے کی مخالفت پر کمر بستہ ہیں۔ یہ حال یا مستقبل میں وقوع پزیر ہونے والے کسی واقعے کی بنیاد پر اپنی رائے قائم نہیں کرتے، بلکہ یہ پہلے سے طے شدہ اذعانی نظریاتی حدود کے پابند ہوتے ہیں۔ انہیں پہلے ہی سے علم ہوتا ہے کہ انہوں نے کیا کرنا ہے اور کیا کہنا ہے! پہلے سے علم ہونے کا مطلب ہی یہ ہے کہ ہم صورتحال کی سنگینی کو اس صورتحال کی اپنی حرکت میں دیکھنے سے قاصر ہیں۔ یہاں صورتحال اہم نہیں ہے بلکہ صورتحال کو اپنے مخصوص نظریاتی چوکھٹے کے مطابق لانے کا عمل مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ اور یہ رجحان مذہبی و لبرل ازم کے داعیوں کے درمیان ایک ہی شدت سے پایا جاتا ہے۔ اب لبرل اور مذہبی کی تفریق اتنی گہری ہو چکی ہے کہ پاکستان میں خواتین کے بے رحمانہ قتال پر بحث و تجزیہ مقصود ہو، جس سے اس گھناؤنے عمل کا حل دریافت کیا جا سکے، تو اس تجزیے کا مرکز و محور وہ موضوع نہیں رہتا، بلکہ اس کا اصل موضوع اپنے شدت پسند نظریاتی چوکھٹے میں نہ سمونے والا اپنے مخالف کا نظریہ ہوتا ہے۔ غیرت کے نام پر قتل کیے جانے کے عمل کی نفی کرنے کے لیے قانون کی اطلاقی جہات کو بروئے کار لانے کی بجائے ایسے قتال کا قصوروار بھی اپنے نظریاتی حریف کے خیالات کو قرار دے دیا جاتا ہے۔ اس تناظر میں پسے ہوئے طبقات خواہ وہ مرد ہوں یا خواتین، دونوں کے حقیقی مسائل کو اپنے نظریاتی تعصبات کی بھینٹ چڑھا کر تسکین حاصل کر لی جاتی ہے۔ ایسی صورت میں حقیقی مسائل کے حوالے سے کیے گئے مباحث مسائل کا حل تجویز کرنے کی بجائے نظریاتی تصادم کی خلیج کو مزید گہرا کرتے ہوئے اس نظریاتی تصادم کو ہی حقیقی مسئلہ قرار دے دیتے ہیں۔ نظریاتی چوکھٹوں میں سماجی حقیقت کی تخفیف کی اس جنگ کا سب سے زیادہ نقصان پاکستان کے حقیقی استحصال زدہ، ناانصافی، ظلم، استحصال اور حد سے بڑھی ہوئی بدعنوانی کا شکار عوام کو ہوا ہے کہ انہیں ایک طرف وسیع سطح پر سماجی برائیوں کا سامنا ہے تو دوسری طرف مصنوعی نظریاتی تصادم کو ایک حقیقی مسئلے کے طور پر ان پر مسلط کر دیا گیا ہے۔ ایک بے لاگ، حقیقی سماجی مسائل کا

گہرا فہم رکھنے والے ذی شعور دانشور پر یہ فرض ہے کہ وہ کسی بھی اہم سماجی مسئلے پر منعقد ہونے والے مباحث میں بنیادی اہمیت اس مسئلے کو دے جو زیرِ بحث ہے۔ اگر وہ ایک حقیقی سماجی مسئلہ ہے جس کا تعلق اجتماعی زندگی کے ساتھ ہے تو پھر یہ دیکھنا بہت ضروری ہے کہ جو دلائل پیش کیے جا رہے ہیں، وہ تعقلی، منطقی بنیادوں پر سماجی لازمیت کے تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے اس مسئلے کا حقیقی حل پیش کرتے ہیں یا نہیں! توجہ کا مرکز اصل مسئلہ اور دورانِ بحث اس کے بارے میں پیش کیا گیا تعلقی، منطقی حل ہو، نہ کہ شخصیات کے حلیے مسائل پر غالب آ جائیں۔ کتنی ہی پسندیدہ شخصیت کیوں نہ ہو اگر وہ حقیقی عوامی مسائل سے توجہ ہٹانے اور ایک غیر مسئلے کی بنیاد پر ساری توجہ اپنے ہی ارد گرد مرکوز کرانے میں کامیاب ہوئی ہے تو یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ ایسے نظریاتی محافظ محض لوگوں کی ہمدردی حاصل کرنے کے لیے ان سے متعلقہ مسائل کو چھیڑ تو دیتے ہیں، مگر آخر کار ان کو اپنی ہی نفسیاتی تسکین درکار ہوتی ہے۔ ان کا نظریہ مسئلے کا حل پیش نہیں کر رہا، بلکہ حقیقی مسئلے کو پسِ پشت ڈالتے ہوئے بذاتِ خود ایک مسئلہ بن گیا ہے۔ یہ رویے نظریاتی تفریق کو گہرا کرتے ہوئے بالائی طبقات کی آئیڈیالوجی کے محافظ تو ضرور بن جاتے ہیں، مگر عام انسانوں کی جانب ان کا کردار قطعی طور پر مثبت نہیں ہوتا۔ عوام اگر شعور کی ایک خاص سطح پر ہوں تو وہ اپنے مسائل کا ادراک کر کے سماجی عمل کو اپنے حق میں موڑ سکتے ہیں۔

طاقت کی آئیڈیالوجی، تشدد اور مزاحمت

کسی بھی ملک میں ریاستی ادارے طاقت کا منبع و ماخذ متصور ہوتے ہیں۔ ریاستی طاقت ریاستی اداروں میں مجتمع ہوتی ہے اور طاقت ریاستی اداروں کے اختیارات کے استعمال کا نام ہے۔ ریاستی اداروں میں اختیارات کے استعمال کی کئی جہات ہوتی ہیں، مگر تشدد، جبر و دہشت ریاستی اداروں کی سب سے نمایاں خصوصیت ہوتی ہے۔ ریاست جب بیرونی جبر و دہشت اور اندرونی انتشار کو کچلنے کا نام پر طاقت کا استعمال کرتی ہے تو دراصل وہ اپنے تشدد اور طاقت کا جواز تراشتی ہے۔ لہذا بورژوا انسانی اقدار کے برعکس حقیقی آزادی، انسانی حقوق، انصاف اور مساوات کے نام پر برپا ہونے والی عوامی تحریکیں ریاستی تشدد اور دہشت کی بھینٹ چڑھتی ہیں۔

دنیا کی کم و بیش تمام ریاستیں دو سطحوں پر کام کرتی ہیں: ایک تو ریاست کی متشدد اور دہشت انگیز شکل ہے جو پولیس، فوج، انتظامیہ، جیلوں اور عدالتوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ طاقت ان اداروں کے اندر ہمہ وقت موجود رہتی ہے، مگر انہیں ایک محرک چاہیے جو طاقت کے استعمال کا جواز فراہم کرے۔ یہ محرک انہیں طبقاتی امتیازات کی صورت میں میسر ہوتا ہے۔ ریاستی اداروں کا واحد مقصد حکومت، جو کسی نہ کسی سیاسی پارٹی پر مشتمل ہوتی ہے، کے نمائندوں کے مفادات کو تحفظ فراہم کرنا ہوتا ہے۔ بورژوا جمہوریت میں سیاسی پارٹیاں انتخابات میں حصہ لیتی ہیں۔ ہر سیاسی پارٹی مخصوص طبقہ ت پر مشتمل ہوتی ہے۔ ہم بہت اچھی طرح سے جانتے ہیں کہ طبقاتی سماج میں امیر ترین لوگ ہی انتخابات میں حصہ لیتے ہیں۔ مقصد ان کا انتخابات میں فتح حاصل کر کے حکومت بنانا ہوتا ہے تاکہ وہ ریاستی مشینری میں موجود طاقت اور تشدد جیسے پہلوؤں

کو اپنے زیرِ تسلط لا کر اپنے مخصوص طبقاتی اور آئیڈیولاجیکل مفادات کے تحفظ کے لیے ان کا بہتر استعمال کرسکیں۔

ریاست کی دوسری سطح تھوڑی اصلاحی نوعیت کی ہوتی ہے۔ اس میں جبر و تشدد کے براہِ راست استعمال سے زیادہ آئیڈیولاجیکل عوامل کا سہارا لیا جاتا ہے۔ آئیڈیولاجیکل سطح پر عوام کسی حد تک خود کو آزاد تصور کرتے ہیں، جبکہ حقیقت میں وہ آزادی سے زیادہ آزادی کے احساس یا تصور کے تحت زندگی گزارتے ہیں۔ ریاست کی نظریاتی سطحوں میں اذہان کو مقید کرنے والے عوامل کہیں زیادہ پر اثر ہوتے ہیں۔ نظریاتی سطحوں میں جب رجعتی عقائد اذہان میں گہرے راسخ ہو جائیں تو تمام تر طبقاتی امتیازات کے باوجود وہ برسرِ اقتدار طبقات کی جارحیت کو ہی جواز فراہم کرتے ہیں، جس سے سماج میں تبدیلی کا عمل رک جاتا ہے۔ عوام کے حقیقی مسائل کی جگہ ناقص نظریات و عقائد لے لیتے ہیں۔ اس طرح حقیقی طبقاتی رشتے بھی ماند پڑنے لگتے ہیں۔ ''ترقی یافتہ'' سرمایہ دارانہ معاشروں میں بھی طبقاتی معاشرتی عوامل کو عقائد اور فلسفیانہ نظریات سے دھندلانے کی پوری کوشش کی جاتی ہے۔ نظریاتی عوامل میں تعلیمی ادارے، قانونی نظام، ثقافتی اشکال (ادب، آرٹ اور شاعری وغیرہ)، ذرائع ابلاغ، مذہبی ادارے اور سیاسی پارٹیاں وغیرہ شامل ہوتی ہیں۔ طاقت چونکہ ریاستی اداروں میں مجتمع ہوتی ہے اس لیے ان میں سے سیاسی اور مذہبی پارٹیوں کا مقصد انتخابی عمل کے ذریعے ریاستی اداروں پر براجمان ہونا ہوتا ہے تاکہ وہ اپنی فوقیت کو قائم رکھ سکیں۔ جونہی یہ سیاسی اور مذہبی پارٹیاں انتخابات میں فتح کے بعد ریاستی اداروں پر براجمان ہوتی ہیں، اپنے معاشی و نظریاتی مفادات کے لیے ان اداروں میں موجود تشدد عوامل کا استعمال کرتی ہیں۔ مقصد ان کا طاقت کے ذریعے اپنے مفادات کا تحفظ اور مفادات کی بنیاد پر طاقت کو قائم رکھنا ہوتا ہے۔ یہ ایسی سطح ہوتی ہے کہ جب ریاست کے تشدد ادارے اور سیاسی پارٹیوں کے نظریات میں مکمل ہم آہنگی پیدا ہو جاتی ہے۔

سماج چونکہ طبقات میں بٹا ہوا ہوتا ہے، جبکہ ریاست کا وجود سماج کے سب سے طاقتور طبقے پر مشتمل ہوتا ہے اس لیے ریاستی وجود سماج کے تمام طبقات کے حقوق کو مساواتی بنیادوں پر

تحفظ دینے سے قاصر ہوتا ہے۔ ریاست سماج کے سب سے طاقت ور طبقے کی نمائندگی کرتی ہے، اسی طبقے کے مفادات کے تحفظ کو ریاست اپنی اولین ذمے داری گردانتی ہے۔ یہی وہ بنیادیں ہیں جہاں سے مختلف طبقات کے مابین خلیج میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے۔ طبقاتی تضادات میں اضافے سے ریاستی مشینری کے متشدد پہلوؤں میں مزید شدت پیدا ہوتی چلی جاتی ہے۔ مارکس اور اینگلز نے اسی لیے کہا تھا کہ بورژوا سماج میں طبقاتی تضادات کے درمیان شدت ریاست کے وجود کو ناگزیر بنا دیتی ہے، جبکہ حقیقت میں ریاست کی ناگزیریت کا قضیہ سماجی تضادات کی شدت سے جڑا ہوتا ہے۔

بیسویں صدی میں فرانسیسی فلسفی لیوئی التھیو سے نے ریاست اور آئیڈیالوجی کے تعلق سے ان تمام ذرائع کا گہرا تجزیہ پیش کیا ہے، جن کی بنیاد پر ریاست اپنی مرکزیت کو قائم رکھتی ہے۔ اگرچہ فرانسیسی فلسفی نے ریاست کے تعلق سے طاقت کے فلسفے پر روشنی نہیں ڈالی، تاہم اس نے ان تمام ریاستی اداروں کے حقیقی تفاعل کا عمیق تجزیہ پیش کیا ہے جن میں ریاستی طاقت مرتکز ہوتی ہے اور جو ریاستی طاقت کو برقرار رکھنے میں معاون ہوتے ہیں، جن کو بروئے کار لا کر ریاست پر مشتمل بالائی طبقات اپنی مرکزیت کو دوام اور اپنے مفادات کو تحفظ عطا کرتے ہیں۔

ریاستی متشدد اداروں کی نوعیت بظاہر کیسی ہی خیر خواہانہ ہو، عوامی نقطۂ نظر سے دیکھیں تو ان میں ''تکثیریت'' کو دفن کرنے کا رجحان پنہاں ہوتا ہے۔ اس حوالے سے ''ترقی یافتہ'' بورژوا ریاست کی نوعیت خواہ کیسی ہی کیوں نہ ہو، آخری تجزیے میں وہ تکثیریت کی نفی کرتی ہے۔ لوئی التھیو سے نے متشدد ریاستی اداروں میں مرتکز اس ردِ تکثیری رجحان کو ریاست کی مرکزیت یا وحدت سے تعبیر کیا ہے، جبکہ دیگر آئیڈیولاجیکل عوامل کو قدرے تکثیری قرار دیا ہے۔ سیاسی اور مذہبی پارٹیوں میں تکثیری رجحان کو تسلیم کرنا ایک غلطی ہے، بالخصوص اس وقت جب سیاسی اور مذہبی پارٹیاں ریاستی اداروں پر براجمان ہونے کو ہمہ وقت تیار رہتی ہوں۔ سیاسی اور مذہبی پارٹیوں کے ریاستی اداروں پر قبضہ کرنے کا مقصد کسی تکثیری سماج کی تشکیل وارتقا نہیں، بلکہ اپنے معاشی اور نظریاتی وجود کو دوام بخشنا ہوتا ہے۔ انھی رجحانات کے تحت سرمایہ دارانہ نظام اپنی سرشت میں ایک غیر تکثیری سماج کی نمائندگی کرتا ہے۔

ریاستی اداروں میں مجتمع طاقت اور سیاسی اور مذہبی پارٹیوں کی اس طاقت کو حاصل کرنے کی خواہش ایسے عوامل ہیں جو حقیقی سماجی رشتوں کی نمائندگی نہیں کرتے، نہ ہی محض ریاست کی جامد و ساکت طاقت کی ساخت اور ریاست کی آئیڈیولاجیکل اشکال کی بنیاد پر ہی سائنسی تجزیے کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے۔ سماج کا سائنسی تجزیہ متصورہ نوعیت کی نظریاتی اساس کے برعکس سماج میں متحرک حقیقی انسانی رشتوں سے شروع ہوتا ہے۔ سماج کے یہ حقیقی رشتے آئیڈیالوجی سے ذرا فاصلے پر ہوتے ہیں۔ اگر ہم پاکستان میں موجودہ سیاسی پارٹیوں کی ہیئت ترکیبی کا جائزہ لیں تو یہ کہنا مشکل نہیں ہے کہ یہاں سیاسی پارٹیوں نے حکومت پر براجمان ہوکر ریاستی اداروں کی مدد سے انسانوں کے مابین حقیقی رشتوں کو پسِ پشت ڈال کر، سماج کو فرقہ پرستی، نسل پرستی، لسانیت، علاقائیت، دقیانوسی ملائی انقلابات اور باطل جمہوری نظریات کی تبلیغ و اشاعت پر محض اپنی طاقت کو قائم رکھنے کے لیے جھونک دیا ہے۔ ان حالات میں مزاحمت کا جنم لینا لازمی ہے۔ بنظرِ غور دیکھنے سے یہ حقیقت بھی عیاں ہوگی کہ یہاں مزاحمت کی کم و بیش تمام اشکال، خواہ وہ غلط ہوں یا ''صحیح'' ریاستی متشددانہ عمل کا ردِعمل ہوتی ہیں۔ طاقت ریاست میں مرتکز ہوتی ہے اور اس کا اظہار مزاحمت کو جنم دیتا ہے۔ رنگ، نسل، لسانی، علاقائی اور مذہبی بنیادوں پر کی جانے والی مزاحمت کی نوعیت سائنسی کے برعکس آئیڈیولاجیکل ہوتی ہے، جبکہ آئیڈیالوجی کی ہر شکل انسانوں کے مابین حقیقی رشتوں کو مخفی رکھتی ہے اور طبقات کے مابین اصل تضادات کو چھپاتی ہے۔ اس لیے ایسی مزاحمت کے کامیاب ہونے کی صورت میں بھی پسے ہوئے اور استحصال زدہ عوام کے حقیقی مسائل حل نہیں ہوتے، بلکہ ایک مختلف سطح پر از سرِ نو جدو جہد کا آغاز کرنا پڑتا ہے۔ لہٰذا آئیڈیولاجیکل سطح پر مزاحمت پسے ہوئے طبقات کی قوت کے زیاں کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ بورژوا جمہوریت میں طبقات کے مابین حقیقی تضادات کو چھپایا جاتا ہے اور اس کے برعکس محض آئیڈیولاجیکل عوامل کی اہمیت کو واضح کیا جاتا ہے۔ نائن الیون کے بعد امریکہ کا ''اسلامی بنیاد پرستی'' کے نعرے کی آڑ میں اسامہ بن لادن کو اساطیری کردار کے روپ میں پیش کرنا کئی سطحوں پر آئیڈیولاجیکل عوامل کو تقویت دینے کا باعث بنا۔ اس سے امریکی متشدد ریاستی اداروں کو آئیڈیولاجیکل بنیادوں پر دہشت و بربریت برپا کرنے

کا جواز بھی مل گیا۔ اسامہ بن لادن تو ہلاک ہو گیا مگر وہ مصنوعی نظریاتی خلیج جو امریکی بربریت کا جواز بنی اس میں مزید شدت پیدا ہوتی گئی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اقوام کے درمیان تو نفرت بڑھ گئی، امریکی معاشرے میں پائے جانے والے تضادات پر بھی کچھ دیر کے لیے پردہ پڑ گیا، مگر عوام کے حقیقی مسائل جوں کے توں موجود رہے۔ سرمایہ دارانہ جمہوریت میں طبقات کے درمیان تضادات پر پردہ ڈالا جاتا ہے اور ان کے متوازن مصنوعی نوعیت کے نظریاتی تضادات کو نمایاں کیا جاتا ہے، جس سے ریاستی تشدد مشینری کو اپنی طاقت کے استعمال کا جواز میسر آتا ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ سرمایہ دارانہ کھوکھلی جمہوریت کی حقیقت کو سمجھا جائے، ہر نوعیت کے آئیڈیولاجیکل عوامل کا فہم حاصل کیا جائے، تاکہ ان سے محفوظ رہ کر، طبقاتی بنیادوں پر، جمہوریت پرست پارٹیوں کی آمریت اور ریاستی جبر و استبداد کے خلاف مزاحمت کو موثر بنایا جاسکے۔

لبرل ازم کا بحران اور مابعد جدیدیت

تحقیق خواہ علم کے کسی بھی شعبے سے تعلق رکھتی ہو، ذمے داری اور سنجیدگی کا تقاضا کرتی ہے۔ تحقیقی عمل آسان نہیں ہوتا، تاہم فلسفیانہ تحقیق اور بھی زیادہ مشکل کام ہے۔ اس میں درپیش مشکلات کا ادراک صرف وہی لوگ کر سکتے ہیں، جو اس مرحلے سے گزرے ہوں اور جن کی فکری تربیت میں علمیات و منطق نے اہم کردار ادا کیا ہو۔ جب فلسفیانہ تحقیق میں حقائق کو جوں کا توں پیش کرنے کے علاوہ ان کا تنقیدی تجزیہ بھی مقصود ہو تو مشکل افکار کی تفہیم، ان کے درمیان لازمی تعلق، امتیاز، افتراق اور مختلف تناظر میں ان کے متعلقہ یا غیر متعلقہ ہونے کا معاملہ مزید مشکل ہو جاتا ہے۔ ہمارے ہاں المیہ یہ ہے کہ تحقیق اور تنقید حتیٰ کہ فلسفے کے بارے میں کہانیاں لکھنے والوں اور شعرا کے علاوہ وہ لوگ بھی رائے دینے کے لیے تیار رہتے ہیں جو اس مخصوص موضوع کے بارے میں یا تو بالکل ہی کچھ نہیں جانتے یا پھر ان کا علم بہت ہی محدود ہوتا ہے۔ آزادانہ تفکر کے نتیجے میں پروان چڑھنے والے فلسفیانہ خیالات کے بارے میں اذعانی طبع کے ادیبوں سے رائے لی جاتی ہے، جبکہ حقیقت یہ ہے کہ اسی قسم کے اذہان رکھنے والے ہی وہ لوگ ہوتے ہیں، جو معیاری مطالعے کی صلاحیت سے عاری ہوتے ہیں۔ مغربی ممالک میں جہاں شاعری زوال کا شکار ہوئی ہے، تو وہاں تحقیق کی اہمیت میں بہت اضافہ ہو چکا ہے۔ اگر تنقید و تحقیق کی اہمیت دریافت کرنی ہے، یا مختلف معاشروں پر اس کے اثرات کا جائزہ لینا ہے تو ابتدا مغربی ناقدین اور محققین کے افکار و خیالات کی تفہیم اور بعد ازاں ان کے جائزے سے کرنی چاہیے نہ کہ اردو کے مجہول ناقدین کے چربہ شدہ افکار سے! ہمارے سامنے وہ معاشرے رہنے ضروری ہیں جو تحقیقی عمل کے نتیجے میں ارتقا پزیر ہوئے ہیں اور وہ محقق جن

کے فکری نتائج لوگوں کے اذہان اور معاشرتی عمل پر اثر انداز ہوئے ہیں۔تنقید، تخلیق اور تحقیق تین مختلف میدان ہیں۔"تخلیق" کی برتری کے خیال کی جڑیں اٹھارویں اور انیسویں صدی کی رومانیت میں پیوست ہیں، جنھیں بیسویں صدی کے آغاز میں ہی کھوکھلا کردیا گیا تھا۔"تخلیق" کا احساس اب صرف اردو سے وابستہ چند لوگوں کا نفسیاتی مسئلہ ہی رہ گیا ہے۔روس میں انقلاب کے بعد "تنقیدی حقیقت نگاری" اور فرانس میں انیس سو پچاس کے بعد تنقیدی نظریات کے معاشرے پر گہرائی سے اثر انداز ہونے کے رجحان کی شناخت ہو چکی تھی۔عہد حاضر میں تنقیدی نظریات نے جس طرح لوگوں کو ایک مختلف فکری جہت عطا کی ہے اس سے تنقید کی اہمیت میں حد درجے اضافہ ہوا ہے۔آج فلسفے و تنقید سے جنم لینے والے خیالات سیاسی وسماجی علوم کا حصہ بن چکے ہیں۔کون کہہ سکتا تھا کہ فلسفے، ادب اور تنقید سے ظہور کرتی ہوئی ڈی کنسٹرکشن کی تھیوری کے گہرے اثرات سیاسیات، سماجیات، علم الانسان حتیٰ کہ سائنس پر بھی نمایاں نظر آئیں گے۔ژاک دریدا نے ادب سے ماخوذ تصور "To Come" کو "جمہوریت" پر لاگو کردیا۔لہذا وہ لوگ جنھوں نے ادب برائے ادب کا واویلا کیا ان کی کم عقلی عیاں ہوگئی کہ اب صرف شور مچانے یا بڑا دعویٰ کرنے سے کچھ نہیں ہوگا۔علوم کا دروازہ اردو کے شعرا یا کسی نقاد پر تو بند ہوسکتا ہے، اور وہ اس قسم کے مہمل دعوے کرسکتا ہے، تاہم علوم کو علوم کے لیے شجرِ ممنوعہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔علوم باطنی طور پر مربوط ہوتے ہیں، جو اپنی تخصیصی حیثیت کے باوجود ایک دوسرے سے باطنی ربط رکھتے ہیں۔اگر مابعد جدید فکری مباحث کو ان کے حقیقی پس منظر میں پیش کیا جائے تو مغربی و امریکی علمیاتی اور ادبی رجحانات کے لوگوں کے اذہان پر اثر کو واضح طور پر محسوس کیا جاسکتا ہے، خواہ ان کے خیالات بعض سطحوں پر فسطائیت ہی کی عکاسی کیوں نہ کر رہے ہوں۔اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ مابعد جدیدیت کے نظری مباحث نے بعض مقامات پر عقلیت کے اس روشن خیالی پروجیکٹ کو سخت چیلنج سے دوچار کردیا ہے جس کی ابتدا رینے ڈیکارٹ سے ہوئی تھی اور انتہا جرمن فلسفی فریڈرک ہیگل کے فلسفے پر۔ مثال کے طور پر فلسفے میں تعقل کا عدم استحکام اور ترکیبی قضایا کا بحران کسی حد تک سامنے آچکا ہے۔مابعد جدیدیت کے بنیادی عدم تعقلات جیسا کہ ادب میں معنی کا التوا، مصنف کی

لامرکزیت اور لامرکزیت کا یہی تصور سماجیات، ثقافت اور ریاست کے کلیت پسندانہ کردار کے بحران کو نمایاں کر چکا ہے۔ جس تصور کو سب سے زیادہ نقصان پہنچا ہے وہ بلاشبہ مرکزیت، موجودگی اور ماخذ کا تصور ہے، دیگر تمام تصورات انہی سے جڑے ہوئے ہیں۔ فلسفے میں جب ان تصورات کو نقصان پہنچتا ہے تو تعقل میں عدم استحکام کی وجہ سے ترکیب کا عمل مشکل تر ہو جاتا ہے جو علمیات کے سوال کو تشکیک سے دوچار کرتا ہے اور شاعری میں مرکزیت کے انہدام کا مطلب مصنف و شاعر کے معنی پر دعوے کے تصور کا خاتمہ ہے۔ جب مصنف بطور مرکز موجود ہی نہیں ہو گا تو خواہ وہ علمیات کی بحث میں خارجیت کی تخفیف کا عمل ہو یا ادب میں معنی کا تعین کیے جانے کا عمل، اس کا کردار فیصلہ کن نہیں رہے گا۔ اس کے علاوہ جب ریاست پر لامرکزیت کے تصور کا اطلاق کیا جائے گا تو اس کے کلیت پسندانہ کردار کو زک پہنچے گی۔ ریاست، مصنف اور ہر قسم کے بڑے بیانیے کا آفاقی کردار ختم ہو جائے گا۔ یہ وہ مارکسی خیالات ہیں جو فرانسیسی فلسفی ژاک دریدا اور ادبی نقاد رولاں بارتھ کے افکار میں موجود ہیں۔ اور جنہیں بعد ازاں ایک اور فرانسیسی فلسفی لیوٹارڈ نے ۱۹۷۹ میں ''ترقی یافتہ معاشروں'' کی ثقافتی اور علمیاتی سطحوں کا تعین کرتے وقت اختیار کر لیا تھا۔ بڑے بیانیے، پر تشکیک سے مائکرو سیاست کے تصور کا آغاز ہوا، مگر دریدا کے لاتشکیلی خیالات سے مائکرو سیاست کو بھی دھچکا لگا، کیونکہ اصل مقصد اس تعیین کو چیلنج کرنا تھا جو کلیت کے تصور کے وسیلے سے ممکن تھی۔ مائکرو سطح پر بھی مرکزیت کے تصور کا انہدام ممکن نہ تھا، اس کے بغیر معنی کے التوا کے بارے میں سوچنا بھی محال تھا۔ ادب میں شیکسپیئر، گوئٹے، ملارمے سمیت وہ تمام ادبا و شعرا اس مابعد جدید تصور کی زد پر تھے جن کا بحیثیت ایک ''بڑا بیانیہ'' حوالہ استعمال کیا جاتا تھا۔ مغرب میں مابعد جدیدیت کے بعد شیکسپیئر کی اہمیت کم ہو چکی تھی، سوائے ان چند ''قدامت پسندوں'' کے جو ابھی تک ادب میں ''ویلیو ججمنٹ'' پر یقین رکھتے تھے، جبکہ دوسری طرف شعری و ادبی متون کا تجزیہ یہ ثابت کر دیتا تھا کہ جس معنی کی تشکیل کی کوشش شعرا اور ادبا نے کی ہے اس کی حیثیت محض ایک افسانے جیسی ہے اور وہ ''تخلیق کار'' کے اپنے ذہن کے علاوہ اور کہیں موجود نہیں ہے۔ اس طرح اعلیٰ ہونے کا تصور محض ایک طرح کی آئیڈیولاجیکل تشکیل بن جاتا ہے۔ کوئی ازلی و ابدی سچائی نہیں ہے، اس فکری پس منظر

کے تحت۔ نئے عہد کا تقاضا تھا کہ شیکسپیئر کی بطور ایک ''اعلیٰ ادیب'' کے تحت قائم ہوئی ''باطل'' شناخت کو ختم کیا جاتا تاکہ ''بڑے بیانیے'' کے حوالے کے تحت کسی بھی فن پارے کو نہ پڑھا جاسکے۔

مابعد جدیدیت کی نظری جہات کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان میں تجریدی خیالات کی عکاسی کی گئی ہے۔ مغربی ثقافتی نقادوں نے اسے مغربی معاشرے کی ثقافتی حالت سے تعبیر کیا ہے۔ ہر ثقافت ایک ٹھوس سماجی پس منظر رکھتی ہے، جبکہ معاشرتی حالت کی ایک واضح شکل ہوتی ہے، جو کسی ایسے ابہام کی عکاسی نہیں کرتی کہ جس کی ہر تشریح کو درست تسلیم کرلیا جائے۔ یہ ہوسکتا ہے کہ فرانس میں مختلف طبقات تشریحات کا اپنا اپنا معیار قائم کرلیں مگر اس کے باوجود ایک واضح شکل ایسی ہوگی جو مکمل فرانسیسی معاشرے کی عکاسی کرے گی۔

فرانسیسی فلسفی لیوٹارڈ نے جب ۱۹۷۹ میں ''دی پوسٹ ماڈرن کنڈیشن'' لکھی تو اس کا ''تعارف'' لکھتے ہوئے پہلے ہی صفحے پر یہ واضح کردیا تھا کہ یہ "Highly Developed" امریکی اور مغربی معاشروں میں علم کی صورتحال پر ایک رپورٹ ہے۔ بعد ازاں اس نے صرف بیاسی صفحات پر مشتمل کتاب میں دوسو اکتیس حوالے استعمال کیے تاکہ ترقی یافتہ، بلکہ ڈینئل بیل اور لیوٹارڈ کی اصطلاح میں ''مابعد صنعتی'' معاشروں، میں ''بڑے بیانیوں'' کے کردار، علم کی حقیقت اور اس کے حصول کی شرائط اور مقاصد کو واضح کرسکے۔ ان میں ایک بھی حوالہ پاکستان، ہندوستان یا کسی اور جنوبی ایشیائی ملک سے پیش نہیں کیا گیا۔ لیوٹارڈ نے ''بڑے بیانیے'' کے خاتمے کا دعویٰ ۱۹۷۹ میں کیا، اور فوکویاما کی کتاب ''تاریخ کا خاتمہ'' ۱۹۸۹ میں شائع ہوئی جس میں اس نے ''تاریخ کے خاتمے کا اعلان کردیا۔ فوکویامہ کا لبرل جمہوریت کی فتح کا اعلان ڈینئل بیل کے ۱۹۶۰ میں کیے گئے ''آئیڈیالوجی کے خاتمے'' کے اعلان کی نفی تھا، جو دراصل لبرل ازم کو بطور ایک آئیڈیالوجی فتح کا یقین دلانے کے لیے ہی کیا گیا تھا۔ ۱۹۹۳ میں ژاک دریدا نے ''سپیکٹرز آف مارکس'' شائع کرکے لبرل جمہوریت کے بنیادی نقائص کو عیاں کردیا۔ دریدا نے کہا کہ مارکس کے بغیر کوئی مستقبل نہیں ہے! ۱۹۹۹ میں دریدا نے اپنے اہم مضمون ''مارکس اینڈ سنز'' میں واضح طور پر لکھ دیا کہ وہ مابعد جدید مفکر نہیں ہے۔ لہٰذا مابعد

جدید فکر ایک کڑے بحران سے دوچار ہوگئی۔ ۱۹۹۱ میں ''نیو ورلڈ آرڈر'' کا اعلان کیا گیا، جو نیو لبرل ازم اور نیو امپیریل ازم سے ہم آہنگ تھا، اس کے تحت جنگوں کا آغاز کر دیا گیا، جس سے بڑے بیانیے اور ''آئیڈیالوجی کے خاتمے'' جیسے تصورات کو بہت نقصان پہنچا۔ یہ وہ مختصر پس منظر ہے جسے جانے بغیر مابعد جدیدیت پر معقول بات کرنا بہت مشکل ہے اور جسے اردو کے مابعد جدید مبلغین نے یکسر نظر انداز کیا ہے!

ہمارے ہاں المیہ یہ ہوا ہے کہ سبھی ''نقادوں'' نے خیالات کو مستعار لیتے وقت ان کے پس منظر کو مکمل طور پر نظر انداز کر دیا۔ اردو میں مابعد جدیدیت کو ایک مخصوص مغربی تناظر کی اہمیت کے پیش نظر متعارف کرایا جا سکتا تھا، مگر ایسا کسی نے نہیں کیا۔ بعض جلد بازوں نے تو مابعد جدید تنقیدی نظریات کا اطلاق بھی اردو ادب پر کرنا شروع کر دیا، یہ تجزیہ کیے بغیر کہ ان نظریات کا اطلاق کیوں ضروری ہے؟ مغرب میں مابعد جدیدیت کے نظری مباحث کی بنیاد پر کئی نعرے بلند ہوئے ہیں۔ ان میں سے چند بنیادی نوعیت کے نعروں میں آئیڈیالوجی کا خاتمہ، انسان کا خاتمہ، تاریخ کا خاتمہ، ادب کا خاتمہ، مصنف کا خاتمہ، معنی کا خاتمہ، موجودگی کا خاتمہ بلکہ یہاں تک کہ خاتمے کے خاتمے کا اعلان بھی سنائی دیتا ہے۔ ادب کی افضلیت ختم ہوگئی، شاعر کو تخلیق کار گرداننے والے رومانوی خیال کا خاتمہ ہوگیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ شاعر کو بھی مختلف ٹکڑے اکٹھے کر کے پیش کرنے والا مداری گر تصور کر لیا گیا۔ اہم بات یہ ہے کہ جن فلسفیوں اور نقادوں نے وہ تضادات تلاش کیے اور جو ان ماورائی نوعیت کے تصورات کے خاتمے کا اعلان کر رہے تھے، وہ سب فلسفی اور ناقدین غیر معمولی طور پر ذہین تھے۔ ان سے برسرِ پیکار ہونا شعرا اور کہانی کاروں کے بس کا روگ نہیں تھا۔ اس حوالے سے مارکسیت کے نقطہ نظر سے لوئی التھیو سے، پیئر ماشیرے، گولڈ مان کے نام اہم ہیں۔ جن مفکرین کے خیالات مابعد ساختیات کے نظری مباحث میں ابتدا ہی سے سرایت کر گئے تھے، ان میں ژاک دریدا اور رولاں بارتھ کے نام انتہائی اہمیت کے حامل ہیں۔ تاہم اردو کے مترجمین اور شارحین کے لیے یہ دیکھنا لازمی تھا کہ مغرب میں مرکزیت، ماخذ، مصنف اور معنی کے خاتمے جیسے خیالات سے کیا مراد تھی اور ان کا تعلق اس مغربی معاشرے سے کس نوعیت کا تھا جن میں ان خیالات کا ظہور ہوا

تھا؟اور پھر یہ کہ ہمارے ہاں مغرب میں وسیع سطح پر ہونے والے اعلانات کا کیا جواز تراشا جانا ضروری تھا؟افسوس کہ ہمارے ہاں اس سطح کی کوئی تحقیق سامنے نہیں آئی، محض خود کو تسلی دینے کی چند کاوشیں ہیں۔ ماورائیت پسند واہموں میں مبتلا رہے اور گمراہی پھیلانے کا بیڑا اٹھائے رکھا۔ حقیقت میں ''خاتمے'' کے تصور سے مراد ان تعقلات کی معذوری کو عیاں کرنا تھا جن کی بنیاد پر مذکورہ بالا تمام نظریات کو متشکل کیا گیا تھا۔ جب مخصوص تعقلات نئے ظہور کرتے ہوئے معاشرتی، ثقافتی اور ادبی رجحانات کی شناخت نہ کر سکتے ہوں تو اس عمل کو ان تعقلات کی معذوری سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مغرب میں دریدا، پیئر ماشیرے اور رولاں بارتھ کے خیالات کے تحت ان تعقلات میں ایسے تضادات، شگاف اور گیپس دکھائی دینے لگے کہ جن کے عیاں ہونے سے ان تعقلات کی اہمیت میں کمی واقع ہوئی۔ لہذا فلسفے میں کلیتی رجحان، تنقید میں معنی کا التوا اور مصنف کی لامرکزیت لازمی نتائج تھے۔ معنی کے التوا، مصنف کی لامرکزیت مغرب کے صارفی کلچر سے کسی حد تک ہم آہنگ تھے، اس لیے پیدا کنندہ سے زیادہ صارف کو اہمیت دی جانے لگی۔ مابعد جدید عہد میں قاری صارفیت کی نمائندگی کرتا ہے۔ اس تناظر میں مصنف اور معنی کا التوا میں جانا لازمی تھا۔ تاہم مغرب میں بھی لامرکزیت و معنی کے التوا جیسے رجحانات کو ''بحران'' سے تعبیر کیا گیا تھا۔ حقیقت میں مابعد جدیدیت لبرل ازم کے مثالی آدرشوں کا انہدام ہے۔ تاہم ہمارے ہاں اس ''بحران'' کی کہیں کوئی تفصیل نہیں ملتی جو مغربی عینیت پسند اور تجربیت پسند ناقدین و مفکرین کے ہاں ملتی ہے۔ اُردو کا سماج اپنی ہیئت میں عینیت کے قریب رہا ہے، خواہ وہ مذہبیت کا رجحان ہو یا تصوف کی کوئی جہت، اس حوالے سے دیکھیں تو مابعد جدیدیت اُردو ثقافت پر بھی ایک سخت حملہ ہے، لیکن کسی نے ''بحران'' کی عکاسی کرنے والے ان عناصر کو دریافت کرنے کی کوشش نہیں کی۔ مابعد جدید نظری مباحث میں بڑی باریکی سے مغربی سماج کے سماجی، فلسفیانہ، ادبی اور ثقافتی متون کو انتہائی قریبی ربط میں رہ کر گیپس یا تضادات کو تلاش کیا جاتا ہے۔ لاتشکیل مابعد جدیدیت کی ارتقاشدہ شکل ہے، جو لیوتارڈ اور فوکو کی مابعد جدیدیت سے خاصی دور ہے، بلکہ لاتشکیل ان دونوں کو روشن خیالی کا ہی تسلسل قرار دیتی ہے۔ لاتشکیل مغربی معاشرے کے داخلی تضادات کا اظہار ہے، اس کا گہرا تعلق ''موجودگی

کی مابعد الطبیعات'' کی بنیاد پر پنپنے والے ان رجحانات کے ساتھ ہے جو الٰہیات، منطق اور علم الوجود میں یکساں پائے جاتے ہیں، جو کہ فلسفۂ مرکزیت کی عکاسی کرتے ہیں۔ یہ بھی ذہن نشین رہنا ضروری ہے کہ دریدا اور بارتھ کے ذہن میں لاتشکیل کی تشکیل کرتے وقت اسلام کا کوئی پہلو موجود نہیں تھا۔ اس کی مثالیں دریدا کی مغربی متون کی قرأت سے نمایاں ہو جاتی ہیں۔ دریدا نے بار بار واضح کیا کہ مابعد الطبیعات سے اس کی مراد مغربی مابعد الطبیعات کے ساتھ ہے، جسے وہ ''موجودگی کی مابعد الطبیعات'' قرار دیتا ہے اور جو فوقیتی ترتیب کو تشکیل دے کر، یک طرفہ مرکز کو قائم کرتے ہوئے، خارجیت کی تخفیف اور معنی کی تشکیل کا دعویٰ کرتی ہے۔ مابعد جدیدیت کی لاتشکیلی جہت جن متون کو ڈی کنسٹرکٹ کرتی ہے، اور متعین معنی سے تضادات کو برآمد کرتی ہے، وہ ایک مخصوص لیکن جبری و استحصالی پس منظر میں متشکل ہوئے تھے، اس لیے ان کے تضادات کو دکھانا، مغربیت کے حقیقی جابر و ظالم اور استحصالی چہرے کو منکشف کرنے کے لیے لازمی تھا، یہ ایسے خیالات ہیں جو کسی بھی صورت مارکسیت سے متصادم نہیں تھے۔ ان کے جس جبری و استحصالی کردار کی وجہ سے انہیں ڈی کنسٹرکٹ کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی، انہیں پہلے ہی مارکسزم کے بانی عیاں کر چکے تھے، یہی وجہ ہے کہ دریدا نے اپنی کتاب ''سپیکٹرز آف مارکس'' میں مغربی سماج کی تفہیم کے لیے تاریخی مادیت کے طریقۂ کار کو بہتر گردانا۔ جب سامراج اپنے متعین معنی کی حتمیت کو قائم کرنے کے در پہ رہتا ہے تو اگلا مرحلہ معنی کی عدم تعیین کا ہوتا ہے تا کہ اس کی مطلق العنانیت کو چیلنج کیا جا سکے۔ اس تناظر میں دیکھیں تو معنی کی تعیین کے بعد اس کی عدم تعیین بھی مغربی سماج ہی کے تضادات کو نمایاں کرتی ہے۔ لہٰذا دونوں ہی صورتیں یعنی متن کی تشکیل اور لاتشکیل ایک مخصوص تناظر کی عکاسی کرتی ہیں۔ اس عمل کی تفہیم کے بغیر نظری اوزاروں سے اپنے سماج میں پنپنے والے تضادات کو عیاں کرنے کا مطلب گمراہی پھیلانے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتا تھا اور یہ کام اُردو کے ماورائیت پسندوں نے بخوبی سر انجام دیا ہے۔

مابعد جدیدیت اپنی سرشت میں سیاسی ہے۔ ڈی کنسٹرکشن کو دریدا خود بنیاد پرستی کی حد تک سیاسی کہتا ہے، اس کو ثابت کرنے کے لیے میں نے کئی اہم نکات پر اپنی کتابوں میں بحث

کی تھی جنھیں دہرانا یہاں مناسب نہیں ہے۔ مابعد جدیدیت میں مضمر سیاست کو اس کی پیش کردہ ثقافتی شکل میں بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ مابعد جدید مباحث میں دلچسپی رکھنے والے جانتے ہیں کہ اس کی بنیاد تحریر کے اصولوں پر رکھی گئی ہے اور جہاں تک تحریر کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں سیوسئیر سے دریدا تک تمام نقاد متفق ہیں کہ تحریر حقیقت میں ثقافتی تشکیل ہے۔ اگر تحریر ثقافتی تشکیل ہے اور سماج کی تمام جہات تحریر کے اصولوں کے تحت متعین ہوتی ہیں تو تحریر کی حیثیت مرکزی کہلاتی ہے۔ اس مفہوم میں تحریر یعنی ثقافتی تشکیل ہی سیاسی عمل کا تعین کرتی ہے۔ تحریر کے اصولوں کے تحت ہی سیاسی متون کی قرأت کا عمل طے پاتا ہے۔ تحریر کی "مرکزیت" ہی بورژوا سیاست میں کم از کم نظری سطح پر سبجیکٹ کے انہدام کا باعث بنتی ہے۔ تحریر کی مرکزیت کی بنیاد پر ہی کنارے لگے ہوئے طبقات کو 'مرکز' میں لانے کی سعی کی جاتی ہے۔ تحریر کی مرکزیت ہی سے معنی کا التوا ممکن ہوتا ہے۔ اس حوالے سے دیکھیں تو تحریر ہی وہ بڑا بیانیہ ہے جو خود تو بڑا بیانیہ رہتا ہے مگر تاریخ کے بڑے بیانیے کو جسے پہلے ہی کنارے پر پڑا تصور کر لیا گیا تھا، اس کے اوصاف سے محروم کر کے مرکز میں لاتا ہے۔ لیوٹارڈ نے تحریر کی مرکزیت کا سوال اٹھا کر یہ واضح کر دیا تھا کہ اب تحریر ہی تعقل کے راستے میں حائل ہوگی۔ یہی وہ نکات ہیں جن کی وجہ سے ثقافت اور سیاست کے مابین ایک اندرونی تعلق قائم ہوتا ہے۔ ہمارے ہاں، مغربی ممالک کے برعکس، پیداواری قوتوں کے عدم ارتقا کی وجہ سے عقل اس سطح پر نہیں پہنچ پائی کہ وہ ایسے انتظامی معاشرے کی تشکیل کرتی، جو انسان کی مرکزیت پر قائم ہوتا ہے۔ عقل کے تعقلاتی نظام کو مابعد جدیدیت کے نام پر اسی صورت منہدم کیا جا سکتا ہے جب پہلے اس کی تشکیل کر لی جائے۔ اس لیے اردو کی مابعد جدیدیت، اگر کوئی تھی، تو تعقلات کی تشکیل اور پس منظر میں پیداواری قوتوں کے اغلب کردار اور سماجی ہیئت کی تفریق و امتیاز قائم نہ کر سکنے کی وجہ سے باطل محض تھی۔ ہمارے ہاں شناختوں کا بحران تو ہے مگر یہ روشن خیالی پروجیکٹ کے بحران کا نتیجہ نہیں ہے کیونکہ ہمارے ہاں صنعتی پیداوار کا عمل غالب نہیں ہے، جس پر مرکزیت کا کوئی تصور تشکیل پاتا۔ ہمارے ہاں حقیقی بحران روشن خیالی کا نہ پنپنا تھا، اس میں سے جس شناخت کا قضیہ پھوٹتا ہے وہ دراصل روشن خیالی کے ارتقا کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ مغرب میں روشن خیالی کے بحران

سے جس مابعد جدیدیت کا ارتقا ہوا ہے اس کی کوئی سمت نہیں ہے۔ بے سمت ہونے کو بھی مابعد جدیدیت کا بحران کہا جا سکتا ہے۔ اقدار کی شناخت کی عدم تعیین بحران نہیں تو اور کیا ہے؟ ایسا لگتا ہے کہ انسان ایک بار پھر عہدِ وحوش میں داخل ہو گیا ہے جہاں اعلیٰ وادنیٰ، خیر وشر اور اخلاقی وغیر اخلاقی کی تفریق ختم ہو رہی ہے۔ عینیت پسندانہ تہذیب کے رکھوالوں کے لیے تو یہ بحران ہی کی عکاسی کرتا ہے۔ لیکن یہ بحران دراصل ہے، کس فلسفیانہ، تنقیدی، یا ثقافتی عمل کا؟ بلاشبہ یہ بحران سرمایہ داری نظام اور اس کی آئیڈیالوجی یعنی جدیدیت، کے قضایا کا بحران ہے۔ اگر ''بحران'' کا لفظ استعمال نہ کیا جائے تو اس کا مطلب مابعد جدیدیت کو قبول کرنا ہوگا۔ اسی طرح اگر ماضی کی حاصلات پر توجہ مرکوز کرتے ہوئے ''بحران'' کو تسلیم کر لیا جائے تو یقیناً یہ جدیدیت کے فلسفیانہ و تنقیدی قضایا کے حوالے سے عدم اطمینانی کا اظہار ہوگا، کیونکہ مابعد جدید نظری و ثقافتی مباحث میں انہی تصورات اور رویوں کو چیلنج کیا گیا ہے، جو جدیدیت کی فکری اساس پر قائم تھے۔ ایک اور نکتہ ذہن میں رہنا ضروری ہے کہ مغرب میں شناختوں کا بحران کسی نئی شناخت کا پیش خیمہ نہیں ہے، جبکہ ہمارے ہاں انسان کی مرکزیت پر قائم کی جانے والی اس شناخت کا مسئلہ اہم ہے، جسے الٰہیاتی مابعد الطبیعات نے ایک عرصے سے، دبا رکھا ہے۔ مختصر یہ کہ اردو میں کوئی بھی ''نقاد'' یا محقق اس سوال کا جواب نہیں دے سکا کہ اردو میں مابعد جدیدیت کی ضرورت کیوں محسوس ہوئی؟ وجہ یہ کہ ان کے ذہن میں ایسا کوئی سوال موجود ہی نہیں تھا۔ ایسی علمیاتی، جمالیاتی، علم البشریاتی اور سیاسی تحریکیں جو فرانس اور امریکہ میں شروع ہوئیں انھیں پاکستان یا ہندوستان میں کسی بھی طرح کے تنقیدی جائزے کے بغیر قبول کرنا یا ان کا درس دینا ناقدین کی ذاتی خواہشات کی تسکین کے علاوہ اور کچھ بھی نہیں ہے۔ خیالات کہیں خلا میں جنم نہیں لیتے کہ انہیں آفاقی تسلیم کر لیا جائے۔ ان کی آفاقیت کو تناظر کی تبدیلی سے چیلنج کیا جا سکتا ہے۔ اگر خیالات کو آفاقی گردان بھی لیا جائے تو اس صورت میں بھی آفاقیت کا قضیہ نہ صرف مابعد جدیدیت بلکہ مادیت کی نظری جہت کی بھی زد پر رہتا ہے۔

مذہبی یا طبقاتی تقسیم؟

امریکہ کے ایک شہر چیپل ہل میں ایک چھیالیس سالہ امریکی شہری کرائیگ سٹیفن ہکس نے مورخہ 11 فروری بروز بدھ تین نوجوان مسلمانوں کے گھر میں گھس کر انتہائی وحشیانہ طریقے سے ان کے سروں پر گولیاں مار کر انہیں شہید کر دیا ہے۔ اس واقعے سے ایک بار پھر مسلمانوں پر دہشت گردی مسلط کر دی گئی ہے۔ مغربی ذرائع ابلاغ حسب معمول خاموش ہیں۔ روایتی طرز فکر اپناتے ہوئے اس امریکی دہشت گرد کو دہشت گرد کہنے سے بھی مسلسل گریز کیا جا رہا ہے۔ جب اس شخص پر مقدمہ چلے گا اور اس کو سزا ہوگی تو امریکی و مغربی عوام کے ذہنوں میں یہ بات راسخ کرنے کی کوشش کی جائے گی کہ وہ شخص آزاد خیال یا ملحد دہشت گرد نہیں تھا بلکہ وہ تو ایک ''نفسیاتی مریض'' تھا۔ اگر ایسا ہی واقعہ کسی مسلمان سے سرزد ہو جاتا تو بلاشبہ اسے نہ صرف دہشت گرد کہا جاتا بلکہ مغرب و امریکہ میں مقیم مذہبی رہنماؤں کو مجبور بھی کیا جاتا کہ وہ اس واقعے پر معذرت کریں ان خیالات کے ساتھ کہ ''قرآن تو دہشت گردی کی مذمت کرتا ہے'' لیکن اس قسم کے لوگ قرآنی آیات کو غلط مفاہیم پہنا کر دہشت گردی کا ارتکاب کرتے ہیں۔ اس طرح نتیجہ یہ نکلتا کہ قتال و دہشت کا جواز سماجی و سیاسی پس منظر میں تلاش کرنے کی بجائے چودہ سو برس قبل کے اسلام کی کسی شکل کا شاخسانہ قرار دے دیا جائے اور اس طرح یہ تاثر بھی مستحکم ہوتا کہ اسلام کی ایک دہشت پسند شکل موجود ہے۔ اس لیے سامراجی ممالک کی مسلمان ممالک پر مسلط کی گئی جنگ و جدل معاشی و آئیڈیولاجیکل غلبے کی نہیں بلکہ صرف آئیڈیولاجیکل تصادم کا نتیجہ ہے، اور لبرل جمہوری اقدار کو بچانے کے لیے ناگزیر ہے۔

کرائیگ ہکس نامی امریکی دہشت گرد جس نے معصوم مسلمانوں پر دہشت گردی مسلط کی

اور انہیں انتہائی بے رحمی سے قتل کر دیا وہ خود کو ملحد کہتا تھا، اور اکثر اپنے ٹویٹر اکاؤنٹ پر مختلف مذاہب کا تمسخر اڑایا کرتا تھا۔ تاہم سوال یہ اٹھتا ہے کہ اس نے دہشت گردی کے لیے مسلمانوں ہی کا انتخاب کیوں کیا، جب کہ امریکہ ہی میں مختلف مذاہب سے تعلق رکھنے والے لوگوں کی ایک کثیر تعداد رہتی ہے، جن میں اکثریت انتہا پسند مسیحیوں کی ہے؟ الحاد کی نظریاتی بنیاد تو سبھی مذاہب کو یکساں چیلنج پیش کرنے کے تصور پر استوار ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ اس قسم کے واقعات مذہبی یا الحادی نظریات سے کہیں زیادہ سماجی تشکیل ہوا کرتے ہیں۔ قتال کے عمل کے لیے کسی ''کتاب'' کا ہونا ضروری نہیں ہوتا ہے۔ دہشت انگیز خیالات صرف سماج میں صرف کتابوں کے ذریعے ہی نہیں پھیلائے جاتے بلکہ یہ مقتدر طبقات کے خیالات کے لازمی نتیجے کے طور پر بھی تشکیل پاتے ہیں۔ برسر اقتدار طبقات اپنے غلبے کو برقرار رکھنے کے لیے مختلف مذاہب یا آئیڈیالوجیز کے درمیان نفرت و مخاصمت کو تشکیل دینے کی ہمہ وقت کوشش کرتے رہتے ہیں۔ مختلف نسلوں، فرقوں اور مذاہب کے درمیان نفرت پھیلانے کی آئیڈیالوجی کسی خاص مذہب سے اتنا تعلق نہیں رکھتی جتنا گہرا تعلق اس کا حکمرانوں کے اپنے اقتدار کو برقرار رکھنے سے ہوتا ہے۔ کیا یہ واقع مذہبی یا الحادی تشکیل ہے؟ اس کا جواب نفی و اثبات دونوں میں ہوگا، اس لیے کہ سماج کے اندر یہ دونوں رجحانات موجود ہیں، مقتدر طبقات ہی طے کرتے ہیں کہ نفرت انگیز اور تعصب سے معمور خیالات کو کب، کن خطوط پر بروئے کار لاتا ہے۔ ان معنوں میں اس قسم کے واقعات سماجی تشکیل ہوتے ہیں۔ عوام سکون سے

زندگی گزارنا چاہتے ہیں، لیکن تبلیغ کے ذریعے ان کے مخالف تیار کیے جاتے ہیں، ان مخالفین کو ان کا سب سے بڑا دشمن بتایا جاتا ہے، ان کے انہدام کو اپنی معاشرتی بقا کے لیے لازمی تصور کر لیا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ سماج کی تقسیم آئیڈیولاجیکل بنیادوں پر اتنی گہری نہیں ہوتی، جتنی کہ طبقاتی بنیادوں پر گہری ہوتی ہے۔ طبقاتی تقسیم کو مخفی رکھنے یا اسے محض ایک واہمہ قرار دینے کے لیے مذہبی، نسلی، قومی اور گروہی تقسیم کو لوگوں کے اذہان میں راسخ کر دیا جاتا ہے۔ اس طرح وہ تمام پسے ہوئے اور استحصال زدہ طبقات جن کا اتحاد سماج میں ظلم و بربریت کے لیے لازمی ہوتا ہے، انہیں ایک دوسرے سے، برسرِ پیکار کر دیا جاتا ہے۔

مغرب اور امریکہ جیسے معاشرے جہاں ہمہ وقت مسلمانوں کے خلاف کسی نہ کسی شکل میں منفی پروپیگنڈا کیا جاتا ہے اور کوئی ایسا موقع نہیں گنوایا جاتا کہ جس میں مسلمانوں اور اسلام کو دہشت گردی سے نہ جوڑا گیا ہو تو ایسے میں مسلمانوں کے خلاف انتہا پسند مسیحیوں، یہودیوں، آزاد خیالوں اور ملحدوں کے ذہن میں دہشت پسندانہ جذبات کا مشتعل ہونا لازمی امر ہے۔ پروپیگنڈا خواہ پاکستان کے کسی محلے کی مسجد میں مختلف فرقوں کے درمیان ہو یا ''ترقی یافتہ'' معاشروں میں جدید تکنیک سے لیس ذرائع ابلاغ کے ذریعے سے، ایک ہی جیسا مہلک ہوتا ہے۔ ترقی یافتہ ممالک کے ذرائع ابلاغ مسلمانوں کے خلاف نفرت کو پھیلانے میں فرقہ پرست مساجد کا نعم البدل بن چکے ہیں، دونوں اپنے مقاصد کے حصول کے لیے ایک ہی جیسا طریقہ کار اختیار کرتے ہیں۔ دونوں ہی اپنے مخالفین کے خلاف نفرت پھیلانے اور انہیں نیست و نابود کرنے میں مصروف ہیں، دونوں ہی خود کو درست اور اپنے مخالفین کو غلط سمجھتے ہیں۔ مذہب پرست مذہب کے نام پر جان لیتے ہیں، آزاد اور روشن خیال ''آزادی، انصاف اور جمہوریت'' کے نام پر دہشت برپا کرتے ہیں۔ ایسے میں لوگوں کے اذہان میں تعصبات کا گہرائی میں راسخ ہو جانا ہرگز حیرت کی بات نہیں ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ مغربی و امریکی معاشروں میں ذرائع ابلاغ کے وسیلے سے پھیلائی جانے والی نفرت کو محض اس لیے نظر انداز کر دیا جائے کہ یہ ''ترقی یافتہ'' معاشرے میں پروان چڑھی ہے اور ملائیت رجعت اور قدامت پسندی کی علامت ہے اس لیے اس کا انہدام ضروری ہے۔ ترقی یافتہ معاشرے جب روشن خیال آئیڈیالوجی کی بنیاد پر مظلوم اقوام کے لوگوں یا اپنے ہی ملک میں بسنے والی اقلیتوں کا قتل کراتے ہیں تو وہ بھی قابل مذمت ہیں۔ معصوم لوگوں کا محض خود سے متخالف نظریات رکھنے کی پاداش میں قتلِ عام خواہ کسی مذہبی رجعت پسند کے ہاتھوں سے ہو یا آزاد اور روشن خیالی کے مبلغ کی دہشت پسند طبع کا نتیجہ ہو، ایک ہی جیسے قابلِ مذمت ہیں۔

امریکہ، برطانیہ اور مغرب میں لاتعداد ملحد صرف ملاؤں، پادریوں اور راہبوں کے ردعمل میں پیدا ہوئے ہیں۔ انہیں سرمایہ داری نظام کے بطن میں تضادات کی نوعیت اور شدت سے کوئی غرض نہیں ہے، نہ ہی انہیں اس نظام کی انسانوں پر برپا کی جانے والی دہشت و بربریت

سے ہی کچھ لینا دینا ہے۔سماج کو طبقاتی یعنی سائنسی بنیادوں پر بھی وہ سمجھنا نہیں چاہتے ہیں۔وہ عہد حاضر میں برپا کی گئی ہر قسم کی دہشت پسندی کو قومی سطح پر طبقاتی تقسیم اور قومی اور بین الاقوامی کے مابین تضاد کی بنیاد پر سمجھنے کی بجائے صرف مذہب کا شاخسانہ قرار دیتے ہیں۔ ٹی وی چینلوں پر بیٹھ کر مذاہب کی تاریخ کو کریدتے ہیں، مذہبی کتابوں سے حوالے تلاش کرتے ہیں، ان کا خیال ہے کہ شاید مذہب کے 'خاتمے' سے ساری دنیا کے تمام مسائل حل ہو جائیں گے۔ لیکن ایسے آزاد خیال اور ملحد اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ دہشت و بربریت کا منبع و ماخذ محض نظریات نہیں ہوتے، وہ نظام ہوتا ہے جو نظریات کو اپنی امیج پر خلق کرتا ہے، نظریاتی شناخت ایسی مستحکم شے نہیں ہے جس میں تبدیلی کا گزر نہ ہوتا ہو، معاشی، سماجی اور سیاسی ہیکتوں کی تبدیلی ہر قسم کی آئیڈیولاجیکل تبدیلیوں کا باعث بنتی ہے۔ اگر انسانی شعور کو بالائی طبقات اپنے نظریاتی مفادات کے تحت بگاڑنے کی کوشش نہ کریں تو وہ ان تبدیلیوں سے ہم آہنگ ہونا سیکھ لیتا ہے۔تبدیلی سے متصادم یا غیر ہم آہنگ ہونے کا رجحان اتنا مذاہب کی اپنی سرشت میں پیوست نہیں ہوتا جتنا کہ بالائی طبقات کے مفادات کے تحفظ اور غلبے کو برقرار رکھنے کے لیے ان کی خواہش سے جڑا ہوتا ہے۔ مغرب اور امریکہ میں مسلمانوں کے اندر خوف و ہراس کی کیفیات انہی ممالک کے سامراجی مفادات کی تشکیل اور ان کو دوام عطا کرنے کے رجحان سے جڑی ہوئی ہیں۔ جتنا کسی خاص کمیونٹی کو ہراساں کیا جاتا ہے اتنا ہی اس کے اندر عدم تحفظ کا احساس پیدا ہوتا ہے، طبقاتی تقسیم کے احساس کو گزند پہنچتی ہے، اور اتنا ہی زیادہ لوگ اپنی اسی شناخت کو تلاش کرنے کی کوشش کرتی ہے، جس شناخت کی بنیاد پر انہیں نشانہ بنایا جارہا ہوتا ہے۔ مسلمانوں کو ہراساں کرنا عہد حاضر کے سامراجی نظام کی باطنی ضرورت بن چکا ہے۔اس طرح اپنے ہی ممالک میں پسے اور استحصال زدہ طبقات پر غلبے اور عالمی سطح پر سامراجی غلبے و اقتدار کو تسلسل اور دوام عطا کرنے کا سلسلہ اس وقت تک جاری رہے گا جب تک لوگوں میں حقیقی تقسیم یعنی طبقاتی تقسیم کا خیال بیدار نہ ہو جائے۔ یہی خیال انہیں طبقاتی شعور سے ہم آہنگ کر کے باقی ہر طرح کی مصنوعی تقسیم سے نجات دلا سکتا ہے۔

علم اور جہالت کی جدلیات

تعلیم اور علم کی افادیت سے تو سبھی لوگ آگاہ ہیں۔ لیکن محض تعلیم اور علم کی افادیت کا ذکر کرنا اور ان کے اندر ہی ان سے ظہور کرتی ہوئی عدم افادیت یعنی ان کی نفی کے پہلو کو نہ دیکھنا ہی حقیقی معنوں میں 'جہالت' کی اصل شکل ہے۔ انسانی تہذیب و تمدن کے ارتقا میں تعلیم یا علم کے 'مثبت' اور فیصلہ کن کردار کا انکار نہیں کیا جا سکتا، لیکن تعلیمی خیال کے اندر موجود وحشت و بربریت، جو کہ 'ترقی یافتہ' اقوام کی خصوصیت رہی ہے، اسے تعلیمی خیال سے باہر، اس کے تخالف یعنی 'جہالت' کا شاخسانہ قرار دینا صریح غلطی ہے۔ جہالت، علم سے باہر کی کوئی شے نہیں ہے، جو اس کی مخالف سمت میں چلتی ہے، اور جسے علم کے ذریعے سے تلاش کر کے ختم کیا جا سکتا ہے۔ جہالت علمی خیالات کی ترتیب و تنظیم کے وضع کردہ معیار اور اصولوں سے جنم لینے والے تضادات کا اظہار، یعنی علمی طریقہ کار (Method) میں مضمر نقص کا نام ہے۔ علم کا خود سے باہر جہالت کو دریافت کرنا خود میں موجود جہالت کی پردہ پوشی کرنا ہوتا ہے۔ مغربی ''تعلیم یافتہ اقوام'' کا 'تیسری دنیا' کو بذریعہ علم مہذب بنانے کا دعویٰ اس لیے باطل ہے کہ یہ ان ترقی یافتہ اقوام کے علمی خیالات و افکار کی ترتیب میں جنم لینے والا بگاڑ ہے، جسے وہ محض اس لیے دیکھنے سے قاصر ہیں کہ وہ اسے خود سے باہر تلاش کرتے ہیں۔ یہی وہ خیال ہے جو علم کے وسط میں جہالت کا اظہار ہے۔ یہ نقص جدید مغربی فلسفہ و فکر میں تشکیل پاتا ہوا ان کے تعلیمی طریقہ کار کا حصہ بن چکا ہے۔ اسی طریقہ کار نے انہیں ایک 'ورلڈ ویو' دیا ہے، جس کا ماحصل یہ ہے کہ مغربی ممالک عقلیت و علمیت کا منبع و ماخذ ہیں، اور جہاں کہیں جہالت کا شائبہ ہوتا ہے، وہ اسے مظلوم اقوام سے منسوب کر دیتے ہیں۔ علم کے اندر جہالت موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ

تعلیم صرف مہذب ہی نہیں غیر مہذب بھی بناتی ہے۔ جہالت حقیقت میں تعلیم کو فطری اور سماجی لازمیت سے منقطع کرنے کا نام ہے۔ علم، فطرت اور سماجیت کے درمیان انقطاع کا عمل جو نہی طے پاتا ہے، انسانی فکر تضادات میں الجھ جاتی ہے۔ یہ تضادات شعور کا حصہ بن جاتے ہیں۔ ان کی پیکار دہشت و بربریت کے لیے راستہ کھول دیتی ہے۔ جہالت شعور کا وہ پہلو ہے جو شعور سے مخفی رہتا ہے۔ حقیقی جاہل وہ نہیں ہے، جس کے پاس تعلیم نہیں ہے، بلکہ اصل جاہل وہ ہے جو اپنی عقل کے غیر عقلی استعمال سے تضادات میں الجھتا ہے اور بعد ازاں ان کو حل کرنے کے لیے طاقت کا استعمال کرتا ہے۔

علم کا تخلیقی پہلو تہذیبوں کے ارتقا کا باعث بنا ہے، لیکن حقیقت میں علم کے اندر جہالت کی عدم تفہیم ہی ہے جس کو علم تصور کر لیا گیا اور اسے ہی بروئے کار لا کر تہذیبوں کو تباہ و برباد کیا جاتا رہا ہے۔ علم اور جہالت کے مابین جدلیاتی تعلق کا فہم حاصل کرنے کے بعد اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ کیا تعلیم کسی بھی سماج میں موجود برائیوں، انتہا پسندی، دہشت گردی، عدم مساوات، ناانصافی، جبر و استحصال اور ظلم و بربریت کا خاتمہ کر سکتی ہے، تو اس کا جواب نفی میں دینا پڑے گا۔ وجہ اس کی یہ کہ مذکورہ بالا تمام خرابیاں علمیت کے ناقص پن کا نتیجہ بھی ہیں۔ ''ترقی یافتہ'' مغربی ممالک میں اس قسم کی برائیاں نہ صرف موجود ہیں بلکہ سماج کی ہر سطح پر ان برائیوں کا اظہار ہوتا ہے۔ کسی حد تک یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان ممالک میں مذہبی شدت پسندی موجود نہیں ہے، نہ ہی یہاں لوگ ایک دوسرے کو مذہب و مسلک کی بنیاد پر قتل کرتے ہیں، لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ یہاں جدید تعلیم نے انسانوں کے مابین تعلقات کے مسئلے کو انسانی اور اخلاقی سطح پر ہمیشہ کے لیے حل کر دیا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ان ''ترقی یافتہ'' ممالک میں رنگ اور نسل کی بنیاد پر تعصبات بہت گہرے ہوتے جا رہے ہیں۔ رنگ اور نسل کی بنیاد پر برطانیہ میں برٹش نیشنل پارٹی، انگلش ڈیفنس لیگ اور فرانس میں نیشنل فرنٹ جیسی فاشسٹ سیاسی پارٹیاں رنگ، نسل اور مذہب کی بنیاد پر سرعام نفرت کا اظہار کرتی رہتی ہیں۔ ان پارٹیوں میں نام نہاد ''جاہل طالبان'' جیسے لوگ شامل نہیں ہیں، بلکہ یہ برطانیہ اور فرانس کی اعلیٰ جامعات سے تعلیم یافتہ طالبانی طرز کے لوگوں پر مشتمل ہیں۔ ''ترقی یافتہ'' ممالک میں نسل پرستی سے متعلق لکھا

ادب کا ذخیرہ موجود ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس نوعیت کے غیر انسانی تعصبات کے گہرے ہونے کا تعلق انسانی سرشت میں موجود کسی حیوانی جبلت سے نہیں ہے کہ جس کو روشن خیالی پر مبنی علمی افکار سے ختم کیا جا سکتا ہے۔ اگر روشن خیالی پر مبنی علم سے انسان کو ایک مہذب انسان بنایا جا سکتا تو مغربی اقوام کب کی مہذب بن چکی ہوتیں! علم اور جہل کی جدلیات سے عیاں ہوتا ہے کہ تعلیم نے مغربی اقوام کو کہیں زیادہ درندہ صفت بنا دیا ہے۔ ایک طرف شعور اور طاقت اس درندگی کی تسکین و تکمیل کے مؤثر ہتھیار ہیں، تو دوسری طرف یہی دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ مغربی شعور کا کام صرف یہ رہ گیا ہے کہ وہ اپنے نقائص کو تلاش کرنے کی بجائے مختلف اقوام کے مابین اعلیٰ و ادنیٰ جیسے تصورات کو مغربی لوگوں کے اذہان میں راسخ کرنے کے ساتھ ساتھ مغربی اقوام کے افضل ہونے اور 'تیسری' دنیا کے لوگوں کے کمتر ہونے کے فلسفے کے احیا کا سلسلہ جاری رکھے۔ نقائص اور خرابیوں کو اپنے سماجی تضادات اور ان پر قائم ہوئی علمیت میں تلاش کرنے کی بجائے کسی 'دوسرے' پر مسلط کر کے خود کو بری الذمہ قرار دے۔ اپنی اقدار کو اعلیٰ اور 'دوسرے' کی اقدار کو ادنیٰ ثابت کرے اور بعد ازاں اسی ترتیب کو بنیاد بنا کر دیگر اقوام پر جنگیں مسلط کرے۔ جنگیں برپا کرنے کی وجہ یہ نہیں کہ دوسری اقوام جاہل ہوتی ہیں، اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ جنگجو سامراجی اقوام اپنی علمیت میں مخفی جہالت کو نہیں دیکھ پا رہیں۔

یہ بات ذہن میں رہنی ضروری ہے کہ بیسویں صدی میں برپا ہونے والی جنگیں نام نہاد تیسری دنیا کے 'غیر مہذب' اور جاہلوں' نے مسلط نہیں کی تھیں بلکہ یہ جدید تعلیم سے آراستہ مغرب کے 'مہذب' اذہان کی پیداوار تھیں۔ ہیروشیما اور ناگاساکی پر بم برسانے والے جدید علوم سے آراستہ تھے۔ کالونیل ازم اور نیو کالونیل ازم کی یلغار کرنے والے جاہل مطلق نہیں تھے، بلکہ آکسفورڈ اور کیمبرج یونیورسٹی کے تعلیم یافتہ تھے۔ عظیم جنگوں کے بعد تعلیم یافتہ سامراجی ممالک نے بیسویں صدی میں مسلسل کسی نہ کسی بہانے سے کمزور اقوام پر جنگیں مسلط کر رکھی ہیں۔ ۱۳۲ ممالک میں اپنی افواج کو تعینات کرنے اور ہزاروں کی تعداد میں ایٹم اور نیوکلیر بموں کے مالک افغانستان اور عراق میں بسنے والے 'جاہل' نہیں ہیں، بلکہ علمی فضیلت کے مبلغ امریکی و مغربی دہشت پسند ہیں۔ نکتہ بہر حال یہ ہے کہ تعلیم سامراجی

اقوام کے باطن میں مضمر اس 'حیوانیت' کو ختم نہیں کر پائی ہے، جس حیوانیت کو تیسری دنیا سے منسلک کیا جاتا ہے۔

جس سرمایہ داری نظام میں لوگ زندگی گزار رہے ہیں، اس میں تعلیمی نظام کا مقصد لوگوں کو 'مہذب' بنانا نہیں بلکہ ان پر تہذیب کا لبادہ اوڑھتے ہوئے انہیں، ظالم و جابر، دہشت پسند، منافق، عیار اور مکار بنانا ہوتا ہے، محض اس لیے کہ مظلوموں پر مسلط کی گئی سفاکیت و بربریت کا 'مہذب' جواز تراشا جاسکے اور ان کے وسائل کو اپنے قبضے میں لیا جاسکے۔ تہذیب اور تعلیم کا مطلب ایک مخصوص ذہنیت کو تشکیل دینے اور مخصوص خطوط پر غالب طبقات کے معاشی، سیاسی اور سماجی غلبے کو برقرار رکھنے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ اس طرح تعلیم حقیقت میں آزادانہ سوچ کی نفی کرتی ہوئی، لاشعوری طور پر، لوگوں میں غلامانہ رجحان کو مستحکم کرتی ہے۔ انہیں جعلی و مصنوعی اصول و قواعد کا پابند کرتی ہے۔ مہذب ہونے کا باطل تصور ان کے اذہان میں خلق کرتی ہے۔ افکار و نظریات سے ان کے اذہان کو کھولنے کی بجائے ان پر پختہ یقین لانے کا درس دیتی ہے۔ اس کے علاوہ تعلیم آئیڈیالوجیز کو مستحکم کرتی ہے تاکہ جب طبقاتی تضادات میں شدت رونما ہونے کا اندیشہ ہو تو لوگوں کے اذہان کو مصنوعی نظریاتی تشکیلات سے آلودہ کیا جاسکے۔ تعلیم عہد حاضر میں مغربی ممالک کا 'تیسری دنیا' کے خلاف پروپیگنڈا کرنے کا ایک اہم ترین وسیلہ بن چکی ہے۔ تعلیم صرف سکولوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں میں ہی مہیا نہیں کی جاتی، مغربی ممالک میں مقتدر طبقات ذرائع ابلاغ، تھنک ٹینکس اور ریاستی پروپیگنڈا مشینری کی وساطت سے اپنے معاشروں میں تعلیم کے نام سے 'جہالت' یا عدم آگاہی پھیلانے میں مصروف ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مغربی ممالک کے عوام کا ایک بڑا حصہ اپنی نظریاتی و فکری قباحتوں میں جھانکنے کی بجائے یہ سمجھتا ہے کہ ان کے ممالک نے دنیا کے مختلف خطوں پر جو قبضے جما رکھے ہیں وہ ان ممالک کی جہالت کو دور کرنے اور انہیں مہذب بنانے کے لیے ہیں، حقیقت میں یہ ان کے علم کا نقص ہی ہے، جسے سمجھنے کا فی الوقت مغربی فلسفہ و فکر اہل نہیں ہے۔

جمہوریت اور آمریت کی جدلیات

انسانی سماج میں بہت سے ایسے باطل خیالات تشکیل پا جاتے ہیں کہ جنھیں ایک قول کی حیثیت سے دہرایا جاتا ہے۔ انہیں ایک اٹل سچائی کے طور پر تسلیم کرلیا جاتا ہے اور ان کی تنقید یا ان کے از سرِ نو جائزے کی ضرورت کو محسوس ہی نہیں کیا جاتا۔ ایسا ہی ایک خیال یہ ہے کہ جمہوریت خواہ کتنی ہی بری کیوں نہ ہو وہ ہر لحاظ سے آمریت سے بہتر ہوتی ہے۔ غور کریں تو اس خیال کے اندر ہی اس کی نفی کا تصور موجود ہے۔ یعنی بری جمہوریت حقیقت میں جمہوریت ہوتی ہی نہیں ہے، بلکہ وہ آمریت ہی کی ایک شکل ہوتی ہے۔ جمہوریت کو پانچ برس کے بعد صرف ایک ووٹ کے استعمال تک محدود نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا تعلق تعلیم، صحت، رہائش، روزگار اور طبی سہولیات کے بارے میں کی جانے والی فیصلہ سازی میں عوام کو مرکز میں رکھنے سے ہوتا ہے۔ المیہ یہ ہے کہ سیاسی جماعتیں خواہ کتنی ہی عوام دشمن پالیسیاں بنائیں، اس کے باوجود ان پالیسیوں کی روشنی میں جمہوریت اور آمریت کے درمیان قائم کی گئی فوقیتی ترتیب کو چیلنج نہیں کیا جاتا ہے۔ آمریت کو پارلیمان، عدلیہ، پولیس، فوج، تعلیمی اداروں، ہسپتالوں اور پاگل خانوں وغیرہ کے اندر ایک رجحان سمجھنے کی بجائے اسے جمہوریت سے حتمی طور پر الگ کرلیا جاتا ہے۔ آمریت ایک سوچ اور رویہ ہے، طاقت یا آئیڈیالوجی کے استعمال سے لوگوں کے اذہان پر تسلط کو برقرار رکھنے کا نام ہے۔ آمریت کے دوران لوگوں کو ان کی انفرادیت، آزادی، بنیادی حقوق اور سہولیات سے محروم کردیا جاتا ہے۔ آمریت یکسانیت کی قائل اور تنوع کی منکر ہوتی ہے۔ انفرادیت، آزادی اور تنوع سے محرومی کا احساس پاکستان میں قائم ہوئیں جمہوری حکومتوں کے عہد میں اکثر شدت اختیار کرتا رہتا ہے۔ اسی نکتے کی بنیاد پر جمہوریت کے وسط میں آمریت کے تصور کو سمجھا جا سکتا ہے۔

جمہوریت کو ہر حال میں آمریت سے بہتر سمجھنے کا مطلب ہی یہ ہے کہ جمہوریت اور آمریت کی یہ تفریق محض ظاہری سطح کو دیکھ کر کی جاتی ہے۔ یعنی اگر فوج نے کسی حکومت پر شب خون مارا تو اسے آمریت تصور کیا جاتا ہے، اگر ایک سیاسی جماعت کا سربراہ تاحیات سیاسی جماعت پر شب خون مار کر بیٹھا رہتا ہے اور اس کے بعد اس سیاسی جماعت کو وصیت کے ذریعے اپنی اولاد کو منتقل کر دیتا ہے اور کسی سیاسی کارکن کو اس کے سامنے اونچی آواز میں بات کرنے کی اجازت بھی نہیں ہے تو اس کے باوجود ایسے سربراہ کو بدترین آمریت کا نمائندہ کہنے سے گریز ہی کیا جاتا ہے۔ سوال بہرحال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا جمہوریت اور آمریت کے درمیان واقعی کوئی ایسی حتمی تفریق ہے کہ ایک میں سے دوسرے کا گزر نہیں ہوسکتا؟ اگر جمہوریت اور آمریت کو ایک دوسرے سے قطعی طور پر متضاد تصورات کے طور پر سمجھا جائے گا تو اس باطل خیال کو تقویت ملے گی کہ جمہوریت خواہ کتنی ہی غیر جمہوری کیوں نہ ہو جائے وہ کبھی آمریت میں تبدیل نہیں ہوسکتی۔ جمہوریت کے تصور کی بہتر تفہیم کے لیے ضروری یہ ہے کہ اس کا موازنہ جمہوریت کے اس تصور سے ہی کیا جائے جو آمریت کا نمائندہ بن جاتا ہے۔ ان دونوں تصورات میں ناقابل عبور خلیج کو تصور کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے جمہوری اور آمرانہ تصورات کو مابعد الطبیعاتی اصولوں کے تحت جامد اور یکطرفہ تصور کرتے ہوئے جمہوریت کو اعلیٰ مقام پر فائز کرلیا ہے۔ جمہوریت اور آمریت پر جدلیاتی منطق کا اطلاق کرنے اور جمہوری حکومتوں کی کارکردگی کو سامنے رکھتے ہوئے سیاسی جماعتوں کی پالیسیوں کا تجزیہ کرنے سے یہ عیاں ہو جاتا ہے کہ جمہوریت کے اندر آمریت اور آمریت کے اندر جمہوریت جیسے رجحانات موجود ہوتے ہیں۔ لہٰذا جمہوریت کی نفی اس آمریت سے نہیں ہوسکتی کہ جو جمہوریت سے باہر کہیں موجود ہے، یعنی جمہوریت کو آمریت میں تبدیل ہونے کے لیے کسی وردی کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، بلکہ دیکھنا یہ ہوتا ہے کہ جمہوری حکومتیں کس وقت اپنے رویوں میں بدترین آمریت کی نمائندہ بن جاتی ہیں۔ عوام دشمن پالیسیوں کا تسلسل کب ان کی جمہوریت کے بطن سے آمریت کو ظہور کرتا ہوا دکھاتا ہے۔ واضح رہے کہ یہی وہ لمحہ ہوتا ہے جب جمہوریت خود سے تضاد میں آجاتی ہے اور خود اپنے مخالف یعنی آمریت میں بدل جاتی ہے۔

پاکستانی سیاست میں جمہوریت کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ چند مخصوص چہرے سرمائے کے زور پر ہر پانچ برس کے بعد انتخابات میں حصہ لیتے ہیں، اس کے بعد جس حکومت کا قیام عمل میں آتا ہے اسے ''جمہوری حکومت'' کہہ دیا جاتا ہے۔ عوام دوست یا جمہوری اقدار پر مبنی پالیسیوں کی یہاں کوئی حیثیت نہیں ہے۔ پاکستان کے جمہوری منظرنامے میں اس خیال کی کوئی حیثیت نہیں کہ یہاں لوگوں کی حکومت، لوگوں کے ذریعے اور لوگوں ہی کے لیے قائم کرنی ہے۔ یہاں عمومی سیاسی سوچ یہی ہے کہ ستر اسی لاکھ ووٹ حاصل کرنے والی سیاسی جماعت اٹھارہ کروڑ عوام کی نمائندہ بن جاتی ہے۔ اور اقتدار میں آنے کے بعد صرف اپنے طبقاتی مفادات کو تحفظ فراہم کرنے لگتی ہے۔ جمہوریت سے یہاں مراد یہ ہے کہ عام لوگوں کو رہائش، خوراک، صحت، بجلی اور گیس کی فراہمی جیسی انتہائی بنیادی سہولیات سے بھی محروم رکھا جاتا ہے، اقربا پروری اور بدعنوانی کو پروان چڑھایا جاتا ہے۔ ریاستی ظلم و بربریت کے شکار عوام کہ جن کے پاس رہائش کی کوئی سہولت موجود نہیں ہے، اگر وہ کہیں سر چھانے کے لیے جھونپڑیاں بنا کر بیٹھ جائیں تو ان پر ریاستی تشدد مسلط کر دیا جاتا ہے۔ انہیں سڑکوں پر ذلیل و رسوا ہونے اور بھوکا مرنے کے لیے بے یار و مددگار چھوڑ دیا جاتا ہے۔ انہیں اس سطح تک نفسیاتی عارضے میں مبتلا کر دیا جاتا ہے کہ جس کے بعد ان کے پاس دو ہی راستے رہ جاتے ہیں: ایک سیدھا پاگل خانے کی طرف جاتا ہے اور دوسرا خالقِ حقیقی کی طرف! جبکہ جمہوریت کا نعرہ بلند کرنے والے سیاست دانوں کو یہ مکمل اختیار حاصل ہوتا ہے کہ وہ پاکستان کے کسی بھی علاقے سے ہزاروں ایکڑ کی اراضی فروخت کر کے غیر ملکی بینکوں میں اپنے اکاؤنٹ بھرتے رہیں۔ انہیں بھتہ خوری، لوٹ کھسوٹ کرنے کے علاوہ علاقائی اور لسانی تعصب پھیلانے کی مکمل آزادی ہوتی ہے۔ بنیادی حقوق اور سہولتوں کے لیے سڑکوں پر نکلنے والے لوگوں کو ظلم کا نشانہ بنایا جاتا ہے۔ ریاستی مشینری کے ذریعے مظلوم و محروم لوگوں پر تشدد مسلط کرنے کا عمل اپنے آپ میں ایک آمرانہ عمل ہے۔ جو لوگ اپنے سیاسی حقوق اور نمائندگی کے لیے کسی تحریک کا حصہ بن کر سڑک پر نکلتے ہیں ان پر گولیوں کی بوچھاڑ کر دی جاتی ہے۔ پاکستان کی سیاسی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ جو سیاسی جماعت انتخاب میں کامیابی کے بعد ریاست پر براجمان ہوتی ہے وہ لوٹ مار، ظلم و استحصال،

جبر وسفاکیت کی بدترین مثال قائم کرتی ہے، عوام سے اس کو کوئی دلچسپی نہیں ہوتی ہے۔ایک سیاسی جماعت یہ کہتی ہے کہ اس کے سربراہ نے جمہوریت کی خاطر جلاوطنی کاٹی ہے تو دوسری جماعت یہ تبلیغ کرنے میں مگن رہتی ہے کہ جمہوریت کی خاطر سب سے زیادہ قربانیاں اسی نے دی ہیں۔ پانچ برس انہی افکار کی تبلیغ کرتے ہوئے گزر جاتے ہیں۔ پانچ برس کے بعد کوئی اور سیاسی جماعت انتخاب میں فتح حاصل کرکے لوٹ مار، ظلم و جبر اور عوام کے استحصال کے گھناؤنے عمل کو دہرانے لگتی ہے۔ جمہوریت کی نفی کا تصور جمہوریت کے اندر، سیاستدانوں کی غیرانسانی پالیسیوں کی شکل میں ہمہ وقت موجود رہتا ہے۔ طبقاتی مفادات کا ٹکراؤ جمہوریت کی نفی کرکے اسے آمریت میں تبدیل کر دیتا ہے۔ پاکستان کی سیاسی جماعتیں ہمہ وقت جمہوریت کی وکالت کرتی ہیں، جبکہ اپنی عوام دشمن پالیسیوں کے علاوہ ان کے سربراہان کے آمرانہ رویوں سے ان کے تصور جمہوریت کی نفی ہو جاتی ہے۔ اس طرح یہ سیاسی جماعتیں خود میں ایک آمرانہ شکل اختیار کرلیتی ہیں۔ ہر بڑی سیاسی جماعت کے اپنے اندر جمہوریت کا فقدان ہے۔ ہر بڑی سیاسی جماعت موروثی اور شخصی سیاست کے تصور پر قائم ہے۔ ہر بڑی سیاسی جماعت خود میں جمہوری نہیں ہے، انہیں عوام کا ووٹ تو درکار ہوتا ہے، اس لیے انتخابات کی اہمیت پر زور دیتی ہیں، مگر سیاسی جماعت کے اندر کسی انتخاب کو ضروری نہیں سمجھتیں۔ یعنی ہر بڑی جماعت جو جمہوریت کی تبلیغ ہمہ وقت کرتی ہے وہ بذاتِ خود آمریت کے تصور پر استوار ہے۔ محترمہ بینظیر بھٹو کی شہادت کے بعد جس طرح سابق صدر آصف علی زرداری نے پیپلز پارٹی کے نئے چیئرمین کا نام تبدیل کیا، وہ ایک انتہائی غیر جمہوری اور پیپلز پارٹی میں موروثی سیاست کے فلسفے کی نمائندگی کرتا ہوا آمریت کے تسلسل کو قائم رکھنے کا عمل تھا۔ اس غیر جمہوری رویے کے باوجود جمہوریت کے لیے پیپلز پارٹی کی 'قربانیوں' اور 'شہادتوں' کا ذکر بھی کیا جاتا ہے۔ جمہوریت کا مطلب یہ نہیں کہ 'شہادتیں' گنوا کر سیاست کی جائے، جمہوریت کی حقیقی روح جمہوری پالیسیوں کے احیا میں پیوست ہوتی ہے۔ 'شہادتیں' گنوانے کا واحد مطلب یہ نکلتا ہے کہ جمہوری اقدار کی نفی کی جارہی ہے، اور اس نفی سے جو خلا پیدا ہو رہا ہے اسے موروثی سیاست کو لوگوں کے اذہان میں راسخ کرکے پُر کیا جاتا ہے۔

دائیں اور بائیں بازو کا حقیقی مفہوم

تبدیلی حرکت کی مرہونِ منت ہے اور حرکت تضاد کا نتیجہ ہے! اس اعتبار سے ہر شے، تصور، خیال، نظریہ اور قدر وغیرہ کا اپنے الٹ میں تبدیل ہونا لازمی امر ہے۔ الٹ کا یہاں یہ مفہوم نہیں ہے کہ شے، تصور، خیال، نظریہ اور قدر کسی ایسے الٹ یا مخالف میں تبدیل ہو گیا ہے جو اس سے حتمی طور پر الگ ہے اور اب اسے ایک اجنبی کے طور پر جانتا ہے۔ ایک ایسا اجنبی جو اس سے الگ خارج میں موجود ہے۔ یہ ایک ہی چیز ہے جو اپنے الٹ میں بدل کر خود سے مختلف بھی ہو جاتی ہے اور خود کے جیسی بھی رہتی ہے۔ انسانی شعور ابھی تبدیلی کے اس عمل کا عادی نہیں ہوا کہ جہاں وہ اپنے الٹ کو اپنا قرار دے سکے۔ وہ خود میں ہی اپنے اجنبی کو تراش لیتا ہے اور اپنے ہی الٹ کو خود سے الگ کر کے دیکھتا ہے۔ شے، تصور، حقیقت اور نظریے کو مخصوص سماجی حالات میں مختلف تضادات کی بنیاد پر جنم لینے والی حرکت کی بنیاد پر سمجھنا چاہیے۔ اس کے برعکس ان عوامل کو ان سے الگ کر کے دیکھنے کے عمل کو منطقی اعتبار سے سمجھنے کی کوشش بالآخر اس نتیجے پر ختم ہوتی ہے کہ انسان کے پاس اتنی عقل ہی نہیں ہے کہ وہ اشیا، تصور، خیال، حقیقت کی ماہیت کو جان سکے۔ دائیں اور بائیں بازو کے درمیان تعلق کو بھی اس اصول کے تحت سمجھا جا سکتا ہے!

بائیں اور دائیں بازو کے درمیان فرق کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ان دونوں کے اندر ان کے متضاد کو دیکھا جائے۔ تاریخی اعتبار سے دیکھا جائے تو بائیں کے اندر دائیاں اور دائیں کے اندر بائیاں بازو واضح طور پر نظر آتا ہے۔ جیسا کہ فرانسیسی انقلاب کے دوران جاگیردار اشرافیہ کا تعلق دائیں بازو سے تھا، اور انقلابی بورژوازی جو آج بائیں کی نمائندہ ہے اس کا تعلق بائیں بازو سے تھا۔ اسی طرح برطانیہ میں لیبر پارٹی اور پاکستان میں پیپلز پارٹی کا ظہور بائیں

بازو کی جماعتوں کے طور پر ہوا تھا، لیکن یہ دونوں ہی آخر کار دائیں بازو کی نمائندہ بن گئیں۔ آغاز میں یہ دونوں جماعتیں سماج میں بنیادی تبدیلی کی خواہش مند تھیں۔ بعد ازاں دونوں کا مقدمہ ان کے ردِ مقدمہ میں تبدیل ہو گیا۔ انہوں نے بنیادی تبدیلی کی خواہش کو ترک کر کے وہ پالیسیاں اختیار کر لیں جو ان کی دائیں بازو کی ''قدامت پسندی'' کو نمایاں کرنے کے لیے کافی تھیں۔ اسی طرح اکثر دیکھنے میں آیا ہے کہ کئی سیاسی جماعتیں تبدیلی کا نعرہ لگاتی ہیں، لیکن جونہی وسیع سطح پر عوام حقیقی تبدیلی کے لیے سڑکوں پر نکلتی ہیں تو ان پر ڈنڈے برسائے جاتے ہیں۔ مسلم لیگ نواز کے رہنما انتخابات سے قبل ''انقلاب'' کے نعرے لگاتے تھے، لیکن محنت کشوں کی ہڑتالوں کا جواب بندوق سے دیا جاتا ہے۔ سیاسی جماعتیں اس تبدیلی کی بات نہیں کرتیں جو معروضی حقیقت کے اندر سماجی تضادات کی تحلیل کے لیے ضروری ہوتی ہے، بلکہ انہیں صرف وہ تبدیلی درکار ہوتی ہے، جو ان کے اپنے مفادات کے لیے ناگزیر ہو۔ تبدیلی کا یہ مخصوص تصور چونکہ گنتی کے لوگوں کے مخصوص مفادات کی تکمیل کے لیے ضروری ہوتا ہے، اس لیے یہ بہت محدود ہوتا ہے۔ اس تصور پر وسیع تر انسانی مفادات کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔ اس تناظر میں دیکھیں تو ان کا تبدیلی کا مخصوص تصور جو انہیں انہی کے مفادات کے گرد گھماتا ہے، وہ انہیں دائیں بازو سے جوڑتا نظر آتا ہے۔ ان معنوں میں تمام سیاسی جماعتیں حقیقت میں دائیں بازو ہی کی نمائندہ ہوتی ہے۔

فرانسیسی انقلاب اور اس کے بعد انقلابات و ردِ انقلابات اور بعد ازاں ان میں سے مغربی دنیا نے جو شکل اختیار کی اس کا باریک تجزیہ کرنے سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ فلسفے، نظریات اور اقدار اپنے الٹ میں کیسے تبدیل ہوتے ہیں۔ فرانسیسی انقلاب اپنی سرشت میں ایک بورژوا انقلاب تھا، جس نے مغرب میں جدید جمہوریت کے تمام راستے کھول دیے۔ تاہم آج ''بورژوا'' کا لفظ ساری دنیا میں قدامت پسندی کی علامت سمجھا جاتا ہے۔ اٹھارویں صدی میں جس طبقے نے اپنے عہد کے دائیں بازو کا تختہ الٹا، آج وہی طبقہ ساری دنیا میں تبدیلی کے عمل کے راستے میں رکاوٹ بنا ہوا ہے۔ ایسی ہی صورتحال ہمیں روسی انقلاب سے قبل اور بعد میں دکھائی دیتی ہے۔ انقلاب سے قبل کے انقلابی جنہوں نے ایک انسان دوست نظریے کی بنیاد پر انقلاب برپا کیا، جنہوں نے زار شاہی کا تختہ الٹا، بعد ازاں انہوں نے خود ہی ایک جامد و

ساکت بیوروکریسی کے نمائندے بن کر تاریخی عمل کی حرکت کو اپنے حساب سے چلانے کا بیڑا اٹھالیا، انقلابی تبدیلی کو برپا کرنے والے تبدیلی کے راستے کی رکاوٹ بن گئے۔ ہزاروں کی تعداد میں اپنے ہی نظریے سے تعلق رکھنے والے کارکنوں، دانشوروں، مفکروں، فلسفیوں اور ادیبوں کا قتلِ عام کرنے لگے۔ انسان دوستی انسان دشمنی میں بدل گئی، یہی وہ وقت تھا جب نظریہ تبدیلی کی جہت کی تشخیص کرنے میں معاون ثابت نہ ہوا اور آخر کار اپنے الٹ میں تبدیل ہونے لگا۔

پاکستان کے لبرل حلقے جن کو غلطی سے بائیں بازو سے تعلق رکھنے والے تصور کرلیا گیا ہے، وہ اپنی سرشت میں دائیں بازو ہی کے علمبردار ہیں۔ جب اقلیتوں کے لیے انصاف اور مساوات کی وکالت کرتے ہیں، جب خواتین کے حقوق کا واویلا کرتے ہیں، آزادی، انفرادیت کے فروغ کا تذکرہ کرتے ہیں تو اس وقت یہ غلط فہمی پیدا ہوتی ہے کہ ان کی فکر ترقی پسندانہ اور بائیں بازو کی نمائندگی کرتی ہے۔ اس سے دائیں بازو کے کٹر ''دانشوروں'' کو ان کے بائیں بازو سے تعلق ہونے کا یقین ہوتا ہے۔ لبرل حلقوں میں دائیں بازو کا رجحان ان کے ''مثالی آدرشوں'' میں مضمر نہیں ہے، بلکہ ان کی اس تنگ نظری میں ہے، جس کی وجہ سے وہ نظام کے ان گھناؤنے تضادات کو نہیں دیکھ پاتے جو ریاستوں کو جنگوں اور دہشت گردی میں دھکیل کر ان تمام اقدار کی نفی کرتا ہے جن کا مطالبہ لبرل حضرات کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ وہ سرمایہ داری نظام کے اندر اپنے ہی خیالی آدرشوں کی عدم تکمیل کا عنصر دیکھنے سے قاصر رہتے ہیں۔ یہی وہ فیصلہ کن نکتہ ہے جو لبرل یعنی دائیں بازو کے لیے بائیں بازو کے التباس کو جنم دینے والے دائیں بازو کے نمائندہ دکھائی دیتے ہیں۔ خرابی کی جڑیں ان کے ''خیالی آدرشوں'' میں نہیں، بلکہ نظام کے اندر مساوات، آزادی، انفرادیت، جمہوریت اور انصاف جیسی اقدار کی حدود کو نہ دیکھنے میں پیوست ہیں۔ اس غلط فہمی کو دور کرنا بہت ضروری ہے کہ لبرل ازم کے حامیوں کا تعلق بائیں بازو سے نہیں ہے۔ کیونکہ لبرل ازم کے حامی نظام کے اندر رہتے ہوئے اس تبدیلی کی بات کرتے ہیں جس کی گنجائش سرمایہ داری کے اندر سرمائے کی بقا کے لیے لازمی ہوتی ہے۔ وہ ریاست کے مسائل کو محض نظریات کا تصادم گردانتے ہیں۔ وہ مساوات، انفرادیت، جنس، خواتین کے حقوق جیسے اہم مسائل کو معاشی، سیاسی اور سماجی نظام سے الگ

کر کے دیکھتے ہیں۔اس کے برعکس غربت، افلاس، بیروزگاری، جبر و استحصال ان کا مسئلہ ہی نہیں ہے۔ویسے بھی اگر مارکسی پس منظر میں بائیاں بازو اپنی الگ شناخت بنا چکا ہے تو لبرل حضرات کو بائیں بازو سے جوڑنا سنگین نوعیت کی غلطی ہے۔ پاکستان میں بائیں بازو سے تعلق رکھنے والے نظریاتی سطح پر سرمایہ داری کے احیاوارتقا کا درست فہم رکھتے ہیں۔وہ جب لبرل ازم کے خلاف لکھتے ہیں تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ وہ آزادی، مساوات، انصاف، انفرادیت اور جمہوریت وغیرہ کے خلاف ہیں، اوران کے برعکس قدامت پسندانہ 'ملائی' اقدار کا فروغ چاہتے ہیں۔اس کا واحد مفہوم یہ ہے کہ ان تمام اقدار کو سرمایہ داری کے اندر یقینی نہیں بنایا جاسکتا اور تاریخ نے اس بات کو ثابت کیا ہے۔سرمایہ داری کا بحران ان اقدار کی حدود کو متعین کرتا ہے۔یہ بات ذہن نشین رہنی بہت ضروری ہے کہ جنگ یا دہشت گردی کا کوئی واقعہ بغیر وجہ کے رونما نہیں ہوتا۔ نائن الیون کا ذمہ دار خواہ اسامہ بن لادن ہو، یا امریکہ کی اپنی خفیہ ایجنسیاں، ایک بات تو طے ہے کہ اس واقعے کی احتیاج امریکی سرزمین پر موجود تھی، یہی وجہ ہے کہ بعدازاں اسی ایک واقعہ کی بنیاد پر امریکہ کی ساری خارجہ پالیسی متعین کرلی گئی تھی۔نائن الیون کی دہشت گردی کے اندر امریکہ کی خارجہ پالیسی اسی طرح پیوست ہے، جس طرح دائیں بازو کے اندر بایاں بازو اور بائیں بازو کے اندر دایاں بازو موجود ہے۔ نائن الیون کا واقعہ امریکہ کی کسی ایک حکومت کے اندر دائیں بازو کے رجحان کو نمایاں نہیں کرتا، بلکہ یہ واقعہ امریکی ریاست میں بحیثیت مجموعی دائیں بازو کے رجحان کو منکشف کرتا ہے۔ایسی ہی صورتحال فرانس اور بلجیم کے شہر برسلز میں ہونے والے دہشت گردی کے حملوں میں دکھائی دیتی ہے۔گزشتہ دو دہائیوں کے واقعات کا تجزیہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ دہشت گردی کے حملے کے بعد خارجہ پالیسی متعین نہیں ہوتی، بلکہ خارجہ پالیسی کے اندر دہشت گردی پہلے ہی سے متعین کرلی جاتی ہے، جبکہ خارجہ پالیسی بیک وقت داخلہ پالیسی کا حصہ ہوتی ہے۔اس تناظر میں دیکھیں تو اس وقت امریکہ، برطانیہ، مغرب سمیت بہت سے ممالک داخلی و خارجی سطح پر قدامت پسندانہ دائیں بازو کے حصار میں مقید ہوکر رہ گئے ہیں۔تبدیلی کے عمل کی جہت کو شناخت نہ کرنا، اس سے الٹ یہ کہ صورتحال پر خود سے کوئی 'تبدیلی' مسلط کرنے کی خواہش دائیں بازو کی سیاست کی ترجیح بن کر رہ گئی ہے۔اور یہ رجحان اس وقت کم وبیش ساری دنیا میں پایا جاتا ہے۔

فلسفہ اور حقیقی زندگی

بعض احباب اکثر یہ سوال کرتے ہیں کہ ایسے فلسفے جو کہ انتہائی پیچیدہ، مبہم اور مشکل ہوتے ہیں اور جن کی تفہیم بذاتِ خود ایک بہت بڑا مسئلہ ہے، ان کا انسان کی روزمرہ کی زندگی سے کیا تعلق ہے؟ سب سے بنیادی بات تو یہ ہے کہ فلسفہ خواہ کتنا ہی عمیق اور بظاہر پیچیدہ دکھائی دے رہا ہو، اس کا تعلق اسی دنیا سے ہوتا ہے۔ مابعد الطبیعات اور الٰہیات کے فکری مسائل کو حقیقی دنیا میں ہی حل کیا جاتا ہے، ان کی عملی صورتوں کا تعین بھی اسی دنیا میں ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ جب کوئی فلسفی ماورائے حواس دنیا کی تفہیم کی کوشش کر رہا ہوتا ہے اور ان کو سمجھنے کے لیے تعقلی، منطقی معقولات کی تشکیل کرتا ہے تو ان کا حقیقی مافیہا اسے اسی دنیا میں میسر آتا ہے۔ وہ انہی معقولات اور تعقلات کا اطلاق حقیقی دنیا کی تفہیم کے لیے بھی کرتا ہے، جنہیں اپنی علمیات، منطق کو وضع کرتے وقت اپنے ذہن میں محض ماورائی سطح پر رکھتا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ دنیائیں دو نہیں ہیں، بلکہ ایک ہی ہے، اسے محض دو سطحوں یعنی اس کی 'مثالی' اور 'عملی' سطح پر سمجھا جاتا ہے۔ ان کے درمیان منطقی ربط ان کے درمیان قائم ہوئی 'دوئی' کو ختم کر دیتا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ منطقی اصولوں کی تشکیل واستخراج کے دوران میں جو ''طریقہ کار'' اختیار کیا جاتا ہے اور اس 'طریقہ کار' کی تشکیل کے دوران جو اصول وقواعد اخذ کیے جاتے ہیں، ان کا اطلاق بآسانی انسان کی اخلاقی، سماجی اور سیاسی زندگی پر کر دیا جاتا ہے۔ یہی پیچیدہ، مشکل اور عمیق فلسفے 'سول سوسائٹی' اور ریاست کے درمیان تعلق کی وضاحت انہی منطقی اصولوں کے پیشِ نظر کرتے ہیں، جن کی تشکیل کے دوران ان کی زیادہ تر توجہ وجود، شے حقیقت کی اپنی سمت اور حرکت پر ہوتی ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ تمام مغربی فلسفے کی علمیات اور علم الوجود کے درمیان قائم کی گئی تفریق باطلِ محض ہے۔ مابعد الطبیعات میں تجریدی سطح پر علمی حدود کا تعین کرنا اور علم

الوجود میں شے، حقیقت، وجود کو جاننا دو الگ الگ علوم کا تعین کرنا نہیں ہے، بلکہ یہ ایک ہی علم ہے، جسے دو مختلف خانوں میں بانٹ دیا گیا ہے۔ فلسفیانہ تفکر میں خالص ''علمیات'' کی تفہیم کا عمل مشکل پیدا کرتا ہے، مگر جونہی علمیات کو علم الوجود کے طور پر سمجھا جائے تو اس کا براہِ راست تعلق ہماری زندگیوں سے قائم ہوتا ہے۔ علمیات کے اندر شے، حقیقت، وجود کا تصور تجریدی طور پر موجود ہوتا ہے اور یہی وہ پہلو ہے جو فلسفے کو تجریدی اور انسانی زندگی سے کٹا ہوا اور پیچیدہ بنا کر پیش کرتا ہے۔ علمیات میں تجریدی مقولات اور تعقلات خود میں کوئی شے نہیں ہوتے، ان کا مافیہا حقیقی زندگی ہی ہوتی ہے۔ یہ حقیقت، زندگی، وجود، شے کی تفہیم کے دوران ہی میں تشکیل پاتے ہیں۔ جدلیاتی مادیت کے فلسفے کا یہ ایک نمایاں پہلو رہا ہے کہ اس نے علمیات اور علم الوجود کی دوئی کو ختم کرتے ہوئے شے، وجود اور حقیقت کے جاننے کو ہی علمیات، منطق اور جدلیات تصور کیا ہے۔

تمام فلسفے کا سب سے بنیادی سوال یہ رہا ہے کہ انسان اور کائنات کے مابین تعلق کی نوعیت کیا ہے اور کیا اس تعلق کو جانا جا سکتا ہے یا کہ نہیں؟ اگر جانا جا سکتا ہے تو کیسے؟ اس حوالے سے تمام فلسفہ 'دنیا' کی تشریح کرتا دکھائی دیتا ہے، مگر جونہی ہم فلسفے، منطق کی اطلاقی جہات پر توجہ مرکوز کرتے ہیں، تو فلسفوں کو محض 'تشریح' تک محدود کر دینے والی بات تھوڑی 'مشکوک' دکھائی دیتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ فلسفہ (تعقل پسندی، عینیت، تجربیت وغیرہ) بالائی طبقات کی آئیڈیالوجی کے طور پر عمل آرا ہوتا ہے، جو تبدیلی کے عمل کو روکنے اور اس کا رخ متعین کرنے میں بھی موثر کردار ادا کرتا ہے۔ فلسفہ بذاتِ خود ایک جہت کا تعین کرتا ہے اور بعد ازاں 'تعلیم' کے ذریعے اس خاص فکری جہت کو لوگوں کے شعور کا حصہ بنا دیا جاتا ہے۔ اکثر نظریہ ساز یہ نکتہ اٹھاتے ہیں کہ سرمایہ داری نظام میں انسانی شعور ''بُعد زدہ'' ہو چکا ہے، لیکن اس سوال کا جواب بہت کم دیا جاتا ہے کہ شعور حقیقت میں ''بُعد زدہ'' کیوں ہوتا ہے؟ کیا وجہ ہے کہ انسان اپنی ہی حیثیت کا شعور رکھنے سے قاصر ہے؟ اگرچہ تجزیے کے دوران اس پیچیدہ سوال کے کئی جوابات تلاش کیے جا سکتے ہیں، مگر یہ بھی اہم ترین نکتہ ہے کہ فلسفیانہ خیالات کی فعالیت کی تفہیم کے بغیر اس سوال کا جواب نہیں دیا جا سکتا۔ علمیات اور علم الوجود کے درمیان

قائم کی گئی تفریق پر پختہ یقین بھی ایک ایسی دنیا کے لیے راستہ کھول دیتا ہے جو حقیقی دنیا کو سمجھنے میں مشکلات پیدا کرتی ہے۔ میرا یہ ماننا ہے کہ علمیات کی تمام تر بحث اور اسے علم الوجود سے کاٹ کر کوئی شکل دینے کی کوشش بذاتِ خود بُعد زدہ شعور ہی کی ایک صورت ہے۔ اور علوم کے مابین حتمی تفریق جیسے تصورات کو بالائی طبقات بڑی آسانی سے بروئے کار لا کر لوگوں کو ان کی حقیقی، سماجی حیثیت سے دور کرتے چلے جاتے ہیں۔

حکمران طبقات کیونکر حکومت کر پاتے ہیں؟ وہ کیا ذرائع ہیں جن کو بروئے کار لا کر وہ حکومتی تسلسل کو قائم رکھتے ہیں! اس سوال کا جواب تلاش کرنے نکلیں تو فلسفیانہ، منطقی خیالات کی اہمیت کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ بظاہر تو سیاسی و سماجی عمل بہت آسانی سے سمجھ میں آنے والا لگتا ہے، لیکن اس کی تفہیم کا آغاز کرتے ہی اس کی تمام تر پیچیدگی، اس کی مشکلات کا اندازہ ہونے لگتا ہے۔ جب تک اس سوال کا جواب تلاش نہیں کیا جاتا کہ حکمران طبقات ایسا کیا کرتے ہیں کہ وہ اکثریت پر مسلسل حکومت کرنے میں کامیاب ہیں، اس وقت تک ان سے نبرد آزما ہونے والی حکمتِ عملی کا تعین بھی نہیں کیا جا سکتا۔ سماج میں انقلابی تبدیلی کی احتیاج موجود ہے۔ طبقات کے درمیان تضادات بھی بدرجہ اتم موجود ہیں۔ لیکن طبقات کو یہی علم نہیں کہ طبقے سے کیا مراد ہے؟ طبقاتی شعور کے فقدان کی ایک وجہ یہ ہے کہ بورژوا خیالات اور ثقافتی عوامل گہرے فلسفیانہ اور زندگی کے پیچیدہ الہیاتی عوامل کو شعور کی اگلی سطح میں راسخ کر دیا جاتا ہے۔ ایسے فلسفیانہ خیالات کے کھوکھلے پن کو دکھانا اور اس کھوکھلے پن کو لوگوں کے اذہان میں راسخ کرنا ایک بہت بڑا چیلنج ہے، جو کسی بھی گہرے فلسفیانہ تجزیے کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اس عمل سے گزرنا اپنی سماجی حیثیت کے شعور کے لیے لازم ہے۔

مغربی ممالک میں ''جدید جمہوریت'' انصاف، مساوات، آزادی، انفرادیت وغیرہ جیسے چند بنیادی تصورات و اقدار پر قائم ہے۔ جمہوریت کے تصو اور ان تمام اقدار کی تشریح اور ان کا تنقیدی تجزیہ فلسفیانہ مباحث کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ آزادی کیا ہے؟ انصاف کا حصول کیسے ممکن ہے؟ انفرادیت کا تعین کیسے ہوگا؟ فطری صلاحیتیں مختلف ہیں تو مساوات سے کیا مراد ہے؟ یہ سب فلسفیانہ سوالات ہیں۔ انہی سوالات پر مغربی ممالک کی جامعات میں باقاعدہ

فلسفیانہ مباحث کرائے جاتے ہیں۔ سکولوں اور کالجوں میں انہیں تنقیدی تجزیات سے گزارا جاتا ہے۔ ان تصورات واقدار کی تشریح کے دوران میں مغرب کے بڑے اور اہم فلسفیوں کے خیالات پیش کیے جاتے ہیں۔ طالب علموں کے اذہان میں مخصوص فلسفیانہ خیالات راسخ کیے جاتے ہیں۔ فلسفیانہ مباحث کے ذریعے سچے اور جھوٹے تصورات اور اقدار کا تعین کیا جاتا ہے۔ اب حالات یہ ہیں کہ فلسفے اور منطق کے اہم قضایا جو بظاہر انسان کی روزمرہ زندگی سے کٹے ہوئے اور تجریدی لگتے ہیں، انہیں بڑی مہارت سے سماجی سائنسوں کا حصہ بنا دیا گیا ہے۔ اب فلسفہ محض تجریدی مابعد الطبیعاتی تصورات کی تشکیل واحیا کا وسیلہ نہیں رہا ہے، بلکہ ان مابعد الطبیعاتی تصورات کو عملی، اخلاقی، سماجی اور سیاسی زندگی میں منتقل کر دیا گیا ہے۔ جامعات میں مختلف فلسفوں اور تھیوریوں کو انسانی کی حقیقی سماجی زندگی کی تفہیم کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ سب کچھ اس قدر منظم ومربوط اور فلسفیانہ انداز میں کیا جاتا ہے کہ طالب علموں کے لیے اقدار کی تعیین، ان کے متعلقہ اور غیر متعلقہ ہونے کے مخصوص تصورات پر یقین پختہ ہونے لگتا ہے۔ یہی وہ ''اعلیٰ فکر'' ہے جس نے سماج کو ''بعد زدہ'' کرنے میں ہی نہیں بلکہ اسے مسلسل 'بعد زدہ' رکھنے میں بھی فیصلہ کن کردار ادا کیا ہے۔ یہی وہ ''برتر سوچ'' ہے کہ جس کے غالب آنے سے ''بعد زدہ'' انسان اپنے ہی خلاف چلنے میں معروف ہے۔ وہ اپنی ہی سماجی حیثیت کا تعین نہیں کر پا رہا، نہ ہی اپنی سماجی حیثیت کے شعور کا تعین ہی کر پا رہا ہے۔ ایسا سماج جو باطل بنیادوں پر قائم ہو، جس نے انسان کو اس کے اپنے وجود سے الگ کر رکھا ہو، جہاں انسان کا اپنا شعور ہی اس کے خلاف اٹھ کھڑا ہو، ایسے سماج میں ان تمام نظریاتی (فلسفیانہ، الہیاتی، ثقافتی) اور طبقاتی نکات کی تفہیم کے بعد ہی اس سماج کے خلاف جدوجہد کی کوئی صورت نکالی جا سکتی ہے۔

فلسفیانہ اور جنگی علمیات

فلسفہ و منطق میں جنم لینے والے خیالات اور تصورات محض فلسفہ و منطق تک ہی محدود نہیں رہتے اور نہ ہی ان خیالات کو انہی علوم تک محدود رکھا جا سکتا ہے جن میں یہ تشکیل پاتے ہیں۔ مختلف نظریہ ساز بآسانی جنونی اور مہلک نظریات کی ترویج و احیا اور ان کے ذریعے اپنے غلبے کو برقرار رکھنے کے لیے فلسفیانہ و منطقی خیالات کو استعمال کرتے ہیں۔ وہ اقوام جو تعقلی و منطقی علوم میں قدرت رکھتی ہیں وہ کمزور اقوام کو بآسانی غلامی میں دھکیل دیتی ہیں اور ان کے وسائل کی لوٹ مار کرتی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ منطقی و تعقلی تصورات کے دوسرے علوم، سماجی و سیاسی معاملات میں سرایت کر جانے کی صلاحیت خود تصورات کے اندر موجود ہوتی ہے۔ خیالات و تصورات بے ضرر نہیں ہوتے ہیں۔ علمیات، دہشت اور تشدد سے ہم آہنگ ہونے کا میلان ان کے وسط میں موجود ہوتا ہے۔ تعقل پسند فلسفیوں نے انسانی دوستی پر مبنی جو خیالات پیش کیے انہیں بھی فسطائی تحریکوں کے تحفظ کے لیے استعمال کیا جاتا رہا ہے۔ نظریہ ارتقا کو مغرب میں فاشسٹ سیاسی جماعتوں نے اپنے بقا کے لیے استعمال کیا ہے۔ اسی طرح جرمنی کے نازی فاشسٹوں نے نطشے کے خیالات سے رہنمائی حاصل کی ہے۔ ہولوکاسٹ کو کلیت پسند تفکری فلسفے سے ہم آہنگ کرنے کی کوششیں بھی ہوئی ہیں۔ آج صورتحال یہ ہے کہ فلسفیانہ تعقلات جنگوں اور دہشت کا بلاواسطہ حصہ بن چکے ہیں۔ منظم جنگوں میں انتہائی دہشت و بربریت برپا کرنے سے پہلے انہی طاقتور خیالات کے اطلاق سے صورتحال کا تجزیہ کیا جاتا ہے۔ فلسفہ و منطق کا حقیقی مقصد اشیا کی حقیقی ماہیت کو جاننا تھا، تاکہ انسانوں کی زندگیوں کو بہتر بنایا جا سکے، انہیں اعلیٰ اخلاقی اقدار سے ہم آہنگ کیا جا سکے۔ اب اسی فلسفہ و منطق کو منظم قتال یعنی جنگوں میں فتح یابی کے لیے استعمال کیا جا رہا ہے۔ جہاں آئیڈیالوجی قتال کا محرک بنتی ہے

وہاں فلسفہ و منطق قتال کو عملی جامہ پہنانے کے لیے صورتحال کا اندازہ لگا۔تے ہیں۔اس بنیاد پر فلسفہ و منطق براہِ راست دہشت و بربریت میں ملوث ہیں!

جدید سامراجی مغربی ممالک کے فلسفہ و فکر میں جنگوں کو خصوصی تقدس حاصل ہو چکا ہے۔اب ان جنگوں کو مغربی تہذیب کے ایک ایسے لازمی جزو کی حیثیت حاصل ہو چکی ہے، جسے مقتدر حلقوں میں منفی نہیں بلکہ ایک مثبت قدر کے طور پر دیکھا جاتا ہے۔جنگوں کی تکنیک پر کتابیں لکھی جاتی ہیں۔مختلف فلسفیوں کے افکار کی روشنی میں ان کا تجزیہ کیا جاتا ہے۔گزشتہ جنگوں کے کمزور پہلوؤں پر غالب کیسے آتا ہے، مستقبل کی جنگوں کی حکمتِ عملی کیسے کرنی ہے، یہ سارا عمل فلسفیانہ خیالات کا مرہونِ منت ہوتا ہے۔مقتدر طبقات اور مفکروں کا جمِ غفیر جنگوں کو احترام کی نظر سے دیکھتا ہے۔اس کی ایک اہم وجہ یہ بھی ہے کہ ان ممالک میں تشکیل پانے والی علمیات تعقلاتی (Conceptual) اعتبار سے جنگوں اور دہشت سے ہم آہنگ ہے۔علمیات اور جنگوں کے درمیان کوئی ایسا تضاد موجود نہیں ہے جو مفکروں کو پریشان کرتا ہو۔یہی وجہ ہے کہ جنگوں اور دہشت کو محض تخریب یا تباہی تصور نہیں کیا جاتا، نہ ہی انہیں علمیات کا بنیادی نقص قرار دیا جاتا ہے، اس لیے کہ یہ ایک 'باطل' معاشی نظام پر استوار ہوئی ہے، بلکہ انتہائی گہرائی میں ان جنگوں اور دہشت کے وسط میں 'تخلیق' کے پہلو کو پیوست دیکھا جاتا ہے۔ 'تخلیق' چونکہ ایک مثبت قدر ہے، اس لیے اس کے حصول کو ہر سطح پر ممکن بنانے کی کوشش کی جاتی ہے۔تخلیق کا یہ پہلو تباہی کے بغیر ممکن نہیں ہے، اس لیے تباہی طاقتور سامراجی ممالک کے لیے کوئی منفی قدر نہیں ہے، کیونکہ اسے ایک 'وجود' کی از سرِ نو تخلیق کے لیے لازمی تصور کیا جاتا ہے۔ یعنی پہلے کسی ملک یا وجود کو اپنی ہی داخلی ضرورت کے تحت تباہ کر دیا جائے اور بعد ازاں اسے اپنی ہی شبیہہ (امیج) پر تخلیق کیا جائے۔ 'دوسرے' کو اس انداز میں تخلیق کرنے کا یہ عمل حقیقت میں خود کو تخلیق کرنے کا عمل ہے۔خود کی یہ تخلیق 'دوسرے' کی مرہونِ منت ہے۔جنگوں میں برپا کی گئی تعقلی تباہی کسی خارجی عنصر کی بنیاد پر برپا نہیں کی جاتی، مطلب یہ کہ امریکہ عراق اور افغانستان پر اس لیے حملہ نہیں کرتا کہ عراق اور افغانستان اس کے لیے خطرہ بن گئے ہیں، بلکہ امریکہ کے اندرونی تضادات کی تحلیل ان ممالک پر حملے کے بغیر نہیں ہو سکتی۔لہٰذا اصل تضاد داخلی ہے، خارجی نہیں! اس تباہی کا محرک اپنے ہی باطن میں موجود وہ کمزور اور منفی پہلو ہیں

جنہیں مغربی عقلیت دیکھنے سے ہمیشہ سے گریز کرتی رہی ہے۔ لہذا جنگوں کی احتیاج اپنی ہی تکمیل، یا تخلیق کے تصور کے تحت اس وقت جنم لیتی ہے جب اپنے ہی اندر تضادات اور کمزوریوں کو نہ دیکھا جائے۔ وہ تضادات اور کمزوریاں جو کسی بھی موجود نظام کی سماجی و معاشی ہیئتوں میں عقلیت کی حدود کا تعین کرتے ہیں۔

جدید جنگوں کا بنیادی مقصد مغربی و امریکی سامراج کے سیاسی، معاشی اور نظریاتی غلبے کو برقرار رکھنا ہے۔ سرمایہ داری نظام کی مثال اس سیلاب کی مانند ہے جو شہر کا رخ اختیار کر لے، اور اس کے بعد ہر اس شے کو روندتا ہوا گزرتا رہے جو اس کے راستے میں آتی ہے۔ سرمایہ دار اقوام جنگوں اور دہشت گردی کے ذریعے 'غلبے' کو قائم کرتی ہیں۔ تباہی پھیلانے کا یہ عمل غیر تعقلی ہرگز نہیں ہے، ایسا غیر تعقلی جو کہیں باہر سے نازل ہو چکا ہو، یہ غیر تعقلی عمل سرمایہ داری تعقل پسندی کے وسط میں موجود ہے۔ اس کی پشت پر ایک گہری فلسفیانہ علمیات کارفرما ہے۔ توجہ طلب نکتہ یہ ہے کہ مغربی و امریکی تعقل یا تو ان غیر تعقلی تصورات کو دیکھنے کی صلاحیت سے محروم ہے، اگر ایسا ہے تو تعقل پسند علمیات نقائص کی آماجگاہ ہے، یہ باطل تعقلی تصورات پر کھڑی ہے۔ اور اگر وہ ان نقائص کو دیکھ سکتی ہے اور جان بوجھ کر انہیں نہ دیکھنے کی اداکاری میں مصروف ہے تو یہ صورتحال زیادہ خطرناک ہے۔ دونوں ہی صورتوں میں جنگی قتال کا سلسلہ رکنے والا نہیں ہے۔ جب تک بنیادی نقص کو دور نہیں کیا جاتا اس وقت تک جنگی قتال اور دہشت گردی کا آسیب منڈلاتا رہے گا۔ بنیادی نقص یہ ہے کہ اس نظام کو تباہ کر دیا جائے جو تعقل پسندی کا حقیقی مافیہا ہے۔

جہاں تک جنگوں کا تعلق ہے تو انہیں برپا کرنے سے پہلے بھی ہر طرح کی تعقلی منصوبہ بندی کی جاتی ہے، صورتحال کا حقیقی سطح پر اندازہ لگایا جاتا ہے، وسائل کو پرکھا جاتا ہے، حقیقت کو تصورات میں لا کر ان کا تجزیہ کیا جاتا ہے۔ جو تصورات جنگوں میں کامیابی حاصل کرنے کے لیے تشکیل دیے جاتے ہیں، ان کا فلسفیانہ تعقلات کے ساتھ گہرا تعلق ہوتا ہے۔ وہ فلسفیانہ تعقلات ہی کی مانند منظم اور مربوط ہوتے ہیں۔ لہذا جنگوں کا برپا کیا جانا ایک گہرا فلسفیانہ اور تعقلی عمل ہے۔ اشیا کی حقیقت کو جاننے کے لیے فلسفیانہ علمیات اور جنگوں کی علمیات کی تفہیم کا عمل ناقابلِ علیحدگی ہے۔ انہیں علیحدہ کر کے محض آسانی کی خاطر سمجھا تو جا سکتا ہے، مگر

ان کے مابین حتمی تفریق ممکن نہیں ہے۔ خارجی دنیا میں اشیا کو جاننے کا فلسفیانہ عمل اور امکانی جنگوں میں کامیابی حاصل کرنے کے ذرائع کو جاننے کا عمل معیاری سطح پر ایک ہی جیسا ہے۔ تاریخ انسانی پر نظر ڈالنے سے یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ جو اقوام فلسفہ وفکر میں برتری رکھتی تھیں وہی اقوام حکمرانی بھی کرتی رہی ہیں۔ تاہم کسی نے اس سوال کا جواب تلاش کرنے کی کوشش نہیں کی کہ علمیاتی برتری جنگوں میں سبقت لے جانے کا باعث کیسے بنتی ہے؟ فلسفیانہ سطح پر جو مقولات اشیا کو جاننے کے عمل کے دوران میں تشکیل دیے جاتے ہیں وہی مقولات جنگوں میں کامیابی اور ناکامی کے امکانات کو جاننے کے عمل کے دوران بروئے کار لائے جاتے ہیں۔ اور انہی کی بنیاد پر اس نکتے پر زور دیا جاسکتا ہے کہ جدید جنگیں یا دہشت الٰہیات سے کہیں زیادہ فلسفیانہ تعقلات کے حصار میں ہیں، مسیحی الٰہیات بھی چونکہ فلسفیانہ تعقلات کا حصہ بن چکی ہے، اس لیے اسے بھی معصوم قرار نہیں دیا جاسکتا۔

نفی، اثبات، تحدید، امکان، لازمیت، تعامل، اور کلیت سمیت ایسے کئی فلسفیانہ مقولات ہیں جنھیں کسی بھی امکانی جنگ کو جاننے کے لیے بروئے کار لایا جاتا ہے۔ واضح رہے کہ یہ تمام مقولات الٰہیاتی نہیں ہیں، بلکہ یہ سب اپنی سرشت میں فلسفیانہ ہیں اور بذریعہ تعقل منطقی اظہار پاتے ہیں۔ اور یہ الٰہیات سے کہیں زیادہ جنگوں اور دہشت میں ملوث ہیں۔ لہٰذا جنگ کا محرک کچھ بھی ہو، فلسفیانہ علمیات ہر جنگ کے لازمی جزو کی حیثیت رکھتی ہے۔

سیاسی اور معاشی غلبے کو برقرار رکھنے کے لیے لازمی ہے کہ کمزور ممالک پر جنگیں مسلط کرکے ان کی ثقافتی، سماجی اور نظریاتی حیثیت کی 'نفی' کی جائے۔ کمزور ممالک کی نفی سامراجی ممالک کے اثبات کے مترادف ہے۔ واضح رہے کہ جب بھی طاقتور مغربی و امریکی ممالک کمزور ممالک پر جنگ کا ارادہ باندھتے ہیں تو اس وقت حقیقت میں وہ اپنی 'نفی' کر چکے ہوتے ہیں۔ کیونکہ اپنی تکمیل کے لیے 'دوسرے' کی احتیاج پہلے مرحلے پر اپنی نفی ہی کا عمل ہے۔ لہٰذا یہ طاقتور ممالک محض اپنے اثبات پر نظر رکھتے ہیں، لیکن اپنی اس نفی کو نہیں دیکھ پاتے جو ان کے اندر اثبات کی خواہش کو ابھارتی ہے۔ نفی اور اثبات دونوں ہی فلسفیانہ مقولات ہیں۔ فلسفے میں نفی اور اثبات کے عمل کا تعلق کسی بھی وجود کے لازمی پہلوؤں کی قبولیت اور اسی وجود کے غیر ضروری پہلوؤں کی نفی سے عبارت ہے۔ کمزور اقوام کو غیر ضروری تصور کیا جاتا ہے، کیونکہ وہ

فلسفیانہ سطح پر غیر ضروری ہیں۔ طاقتور اقوام کی بقا ضروری ہو چکی ہے، محض اس لیے کہ وہ فلسفیانہ سطح پر ضروری ہے۔ جنگوں میں نفی اور اثبات کے مقولات کا اطلاق سامراجی یا طاقتور ممالک کی مرکزیت کے تصور کے تحت عمل میں لایا جاتا ہے۔ طاقتور سامراجی اقوام کے لیے کمزور اقوام کی نفی کا یہ عمل محض ان کی تباہی سے عبارت نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق طاقتور کی تخلیق سے بھی ہے۔ کمزور اقوام یا 'دوسرا' سامراجی اور طاقتور یعنی 'پہلے' کے لیے کوئی حیثیت نہیں رکھتا، یعنی وہ ایک فلسفیانہ مقولہ ہے جسے Nothing کہتے ہیں۔ لیکن یہ طاقتور کے وجود کی بقا اور اس کی نمو کے لیے لازمی ہو چکا ہے۔ طاقتور کی بقا کمزور کے اثبات میں نہیں ہے، اس کی نفی میں ہے جو پہلے ہی نفی سے عبارت ہے، یعنی وہ پہلے ہی کچھ نہیں ہے۔ چونکہ وہ کچھ نہیں ہے اس لیے اس کی نفی کر دینا ہی بہتر ہے۔ کمزور کی نفی کمزور کو متعین نہیں کرتی، بلکہ طاقتور کمزور کی نفی سے خود کو متعین کرتا ہے۔ اس حوالے سے نفی کا یہ عمل حقیقت میں 'پہلے' یعنی طاقتور سامراج کی 'تخلیق' کا عمل بھی ہے۔ ذہن نشین رہے کہ طاقتور کی یہ تخلیق اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک طاقتور کے اپنے اندر تخلیق کی گنجائش موجود نہ ہو، مطلب یہ کہ حقیقت میں طاقتور کے اندر کمزوری کا تصور پہلے سے موجود ہے، جسے وہ دیکھنے سے قاصر ہے۔ وہ حقیقی معنوں میں ایسا طاقتور نہیں ہے جو محض خود پر انحصار کرتے ہوئے اپنی کمزوری کو دور کر سکے۔ لہٰذا طاقتور میں مضمر تخلیق کی یہ احتیاج اس کی اپنی کمزوری سے جنم لیتی ہے اور اس کمزوری کو دور کرنے کے لیے وہ 'دوسرے' کمزور کا محتاج ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس ساری دہشت انگیز صورتحال سے نکلنے کا کوئی راستہ موجود ہے؟ میرے خیال میں اس صورتحال سے نکلنے کے دو راستے ہیں: پہلا حل فلسفیانہ ہے لیکن عملی نہیں، یعنی طاقتور اپنا فلسفیانہ تجزیہ کرتے ہوئے اپنی کمزوری تک پہنچے کہ وہ اپنے وجود کے لیے 'کمزور' پر انحصار کرتا ہے، لہٰذا اس کا وجود اس کا اپنا نہیں بلکہ اس 'کمزور' کا مرہونِ منت ہے۔ اس خیال کے ساتھ طاقتور خود میں جھانکے اور اپنی کمزوریوں کو خود میں تلاش کرے۔ دوسرا حل جو فلسفیانہ نہیں بلکہ عملی ہے: وہ یہ کہ ایک انقلابی تحریک کے ذریعے اس بنیاد کو ہی منہدم کر دیا جائے جس میں دہشت اور جنگوں کے تمام اسباب موجود ہیں۔ فی الوقت یہ دونوں ہی تجاویز ناقابلِ عمل دکھائی دیتی ہیں۔

تشدد کی معنویت

تشدد کی تعریف یوں کی جاسکتی ہے کہ کسی بھی جاندار کو اذیت دینے کی غرض سے اس کے جسم پر طاقت کے اطلاق کو جسمانی تشدد اور انسان کی سوچ کو تبدیل کرنے کی غرض سے اس کے دماغ پر سائنس اور تکنیک کے جبری اطلاق کے عمل کو نفسیاتی تشدد کہا جاسکتا ہے۔ تشدد خواہ جسمانی ہو یا نفسیاتی، اس کے نتائج ہمیشہ تشدد کی صورت میں تشکیل پائی معنویت کی شکل میں نکلتے ہیں۔ لہذا دونوں ہی صورتوں میں تشدد بامعنی ہوتا ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ متشدد طبقات تشدد سے پہلے ہمیشہ ہی تشدد کی معنویت کا کوئی واضح مفہوم اپنے ذہن میں رکھتے ہیں یا ان کے ذہن میں یہ خیال موجود ہوتا ہے کہ وہ تشدد کے نتیجے میں کسی خاص قسم کی آئیڈیالوجی کا احیا کرنا چاہتے ہیں۔ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ جس انسان پر تشدد مسلط کیا جاتا ہے اس انسان پر تشدد کے معنوی اثرات مرتب نہ ہوتے ہوں۔ فلسفیانہ حوالے سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ موضوع اور معروض کا تضاد اور موضوع کے ذریعے معروض کی حقیقت کا انکار یا اس معروض کی تخفیف کے عمل میں متشدد پہلو موجود ہوتے ہیں۔ اسی فلسفیانہ رجحان کی عکاسی ظالم اور مظلوم کے درمیان جنم لینے والے اس حقیقی تضاد کی تشکیل کی صورت میں ہوتی ہے، جو خارجی سطح پر موجود ہوتا ہے۔ تشدد کرنے کی وجوہات اور محرکات مختلف ہوسکتے ہیں، مگر کسی بھی انسان پر منظم تشدد کا مقصد یا تو اسے اپنے نظریات، عقائد اور اخلاقی اقدار کے مطابق ڈھالنا ہوتا ہے، یا پھر اپنے متشدد جذبات کی تسکین کی خاطر کسی پر اتنا ظلم کیا جاتا ہے کہ اسے دانستہ یا غیر دانستہ طور پر اس کی زندگی ہی سے محروم کردیا جاتا ہے۔ دونوں ہی صورتوں میں انفرادی اور اجتماعی سطح پر تشدد کے گہرے اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ تشدد کے اثرات میں ہی اس کی معنویت کا تصور پیوست

ہوتا ہے۔

عمومی طور پر یہ دیکھا گیا ہے کہ 'پسماندہ' اور ''غیر مہذب'' معاشروں میں مقتدر طبقات ریاستی اداروں کے ذریعے اپنے مخالفین پر تشدد مسلط کر کے، انہیں اذیت پہنچا کر خود کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ''غیر مہذب'' تشدد کسی حد تک غیر منظم تشدد ہوتا ہے۔ اسے طالبانی نوعیت کا تشدد بھی کہا جا سکتا ہے اس میں لوگوں کی گردنیں کاٹ کر، ان میں خوف و ہراس پھیلا کر اپنی مذہبی، سیاسی، اخلاقی اور نظریاتی ترویج کی جاتی ہے۔ اسی طرح کا تشدد ہمیں ''مہذب اور روشن خیال ممالک'' کے برسر اقتدار طبقات کی جانب سے قائم کردہ گوانتاناموبے اور ابوغریب جیسی جیلوں میں بھی دکھائی دیتا ہے، جہاں 'مہذب' حیوانیت کھل کر اپنا اظہار کرتی ہے۔ ایسے تشدد کو مغربی ممالک کے روشن خیال ماہر نفسیات کی رہنمائی حاصل نہیں ہوتی ہے، نہ ہی ایسے تشدد کو انتہائی منظم ایجنسیوں کی رہنمائی حاصل ہوتی ہے۔ اس قسم کا تشدد اپنی سرشت میں انتہائی وحشیانہ نوعیت کا ہوتا ہے۔ پسماندہ معاشروں میں کیے گئے تشدد میں معنویت 'ترقی یافتہ معاشروں' میں برپا کیے گئے تشدد کی نسبت کم ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر اگر ''دہشت گرد'' تنظیمیں تشدد کرتی ہیں تو اس کا محرک صرف یہ ہے کہ خوف کو پھیلا کر لوگوں کو اپنا تابع کیا جائے۔ ''ترقی یافتہ'' ممالک میں برپا کیے گئے نفسیاتی تشدد کا مقصد ایک نئے انسان کی تخلیق کرنا ہوتا ہے۔ اس کے ذہن کو پہلے سے موجود آئیڈیالوجی سے جسمانی تشدد کے ذریعے نہیں، بلکہ نفسیاتی تشدد کے ذریعے ختم کیا جاتا ہے۔ نفسیاتی تشدد سے معنویت کو جنم دینے کے عمل کے لیے جس نوعیت کے فلسفیانہ و منطقی علم، سماجی شعور، انسانی نفسیات کے گہرے علم اور سائنسی تکنیک کی ضرورت ہوتی ہے، دہشت گرد تنظیمیں حتیٰ کہ ''غیر مہذب'' معاشروں کے برسرِ اقتدار طبقات بھی ان سے محروم ہوتے ہیں۔ ''مہذب معاشروں'' میں فلسفہ و فکر کی رہنمائی میں انسانی جسم پر مسلط تشدد کے انسانی نفسیات پر اثرات کا جائزہ لیا جاتا ہے تاکہ مستقبل میں اسے بہتر طریقے سے بامعنی بنایا جا سکے۔ 'مہذب اور ترقی یافتہ' معاشروں میں جب تشدد کو بروئے کار لایا جاتا ہے تو کوشش یہی کی جاتی ہے کہ انسانی جسم پر طاقت کے اطلاق کا یہ عمل محض وقت کا زیاں نہ ہو، یہ تشدد منظم ہو، اور تشدد کے سارے عمل کا انتہائی گہرائی میں تجزیہ کرتے ہوئے اسے

ایک تھیوری کی شکل میں تشکیل دیا جا سکے۔ اس طرح جہاں ایک طرف فلسفہ وفکر یا تھیوری تشدد کی رہنمائی کرتی ہے تو دوسری طرف تشدد فلسفیانہ تھیوری کی تشکیل میں اہم کردار ادا کرتا ہے۔ سرد جنگ کے زمانے میں امریکی خفیہ ایجنسی سی آئی اے نے امریکن اور کینیڈین نفسیاتی ایسوسی ایشن کے صدر ایون کیمرون کی سربراہی میں چوالیس جامعات اور بارہ ہسپتالوں کی سربراہی میں نفسیاتی تشدد سے مطلوبہ معنویت کو حاصل کرنے کا ایک ایسا ہی منصوبہ شروع کیا تھا۔ اس منصوبے میں بروئے کار لائی گئی تکنیک کا اگر انتہائی باریکی سے تجزیہ کیا جائے تو واضح ہوتا ہے کہ کس طرح سائنس، تکنیک، فلسفہ، علم البشریات اور نفسیات کی اعلیٰ تفہیم کے بعد تشدد کا انتہائی منظم طریقے سے اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے استعمال کیا جا رہا تھا۔ اس کا مقصد دشمن ممالک کی آئیڈیالوجی کے نقائص کو دشمنوں پر نفسیاتی تشدد کر کے، ان کے ذریعے ہی واضح کرنا ہوتا ہے، اس میں دشمن خود اپنے زبان سے یہ کہتا ہے کہ ان کے عزائم ''دہشت پسندانہ'' تھے۔ قیدیوں کے اذہان کو بجلی کے جھٹکے دے کر، انہیں ''حسیاتی محرومی'' (Sense Deprivation) کے اذیت ناک عمل سے گزار کر، ان کے ذہن سے ان تمام خیالات کو حذف کر دیا جاتا ہے، جن کے تحت ان کی تربیت ہوئی ہوتی ہے، اور اس کے بعد اپنی مرضی کے خیالات کو ان قیدیوں کے اذہان میں راسخ کر کے انہیں اپنی مرضی کے مطابق کہیں بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ انہیں ذرائع ابلاغ کے سامنے یا عدالتوں میں پیش کیا جا سکتا ہے۔

تشدد کا 'مہذب' استعمال اس حد تک فلسفیانہ فکر اور جدید نفسیات کے دائرے میں داخل ہو چکا ہے کہ یہ ایک پیچیدہ سائنس بنتی جا رہی ہے۔ سرمایہ داری نظام محض اس وجہ سے نہیں چل رہا کہ یہ انسان کی فطرت سے ہم آہنگ ہے، بلکہ اس کے قائم رہنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس میں جنگوں کی لازمیت کے علاوہ نفسیاتی تشدد ایک اہم عنصر کی حیثیت رکھتا ہے۔ بعض اقسام کے تشدد میں قوت کا استعمال حد سے زیادہ ہوتا ہے، جس میں جاہلانہ شدت پسندی کا عنصر غالب رہتا ہے۔ بعض اوقات قوت کا استعمال شدید نہیں ہوتا ہے، اس قسم کے تشدد کی نوعیت علمیاتی اور فلسفیانہ ہوتی ہے، یہ طریقہ کار جدید سرمایہ داری کا تخلیق کردہ ہے۔ تشدد کا یہ طریقہ براہِ راست جدید مغربی فلسفے سے ماخوذ ہے۔ جدید مغربی فلسفے کا سب سے اہم سوال یہ

رہا ہے کہ انسان کے علم کا ماخذ کیا ہے؟ فلسفیوں نے اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ علم کا ماخذ انسان کی حسیات ہیں۔ حسیات کی اسی مرکزیت پر جرمن مثالیت، برطانوی تجربیت اور فرانسیسی مادیت کی روایت استوار رہی ہے۔ اس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ اگر انسان سے اس کی حسیات کو واپس لے لیا جائے تو اس کا ذہن بالکل کورے کاغذ کی مانند ہو جاتا ہے۔ وہ اس بچے کی مانند ہو جاتا ہے جس کا نیا جنم ہوا ہوتا ہے اور اس کے باطن میں کوئی خیال، تصور اور عقیدہ پنہاں نہیں ہوتا ہے۔ ایک بار انسان کو اس کی حسیات سے محروم کر دیا جائے تو ازسرِ نو اس کے ذہن میں صحیح یا غلط مگر کسی بھی آئیڈیالوجی کو ٹھونسا جا سکتا ہے۔ فلسفے کی رہنمائی میں جدید نفسیات اس علمیاتی قضیے کو تسلیم کرتی ہے اور انتہائی باریکی سے علمیات کے اس پہلو کو انسانی نفسیات سے جوڑ دیتی ہے۔ انسان کو جب اس کی حسیات سے محروم کر دیا جاتا ہے تو اس کے خالی یا تجریدی ذہن کو کسی بھی دوسری آئیڈیالوجی سے پُر کیا جا سکتا ہے۔ حسیات کو ہر قسم کے علم کے حصول کے اولین ماخذ کے طور پر تسلیم کرنے کے اس خیال کو 1950 کے بعد امریکی خفیہ ایجنسی سی آئی اے کی فنڈنگ سے ''حسیات کی محرومی'' کے عنوان سے ایک تھیوری کی شکل میں پیش کیا گیا تھا۔ تشدد کی اس تھیوری کی تشکیل ماہر نفسیات ایون کیمرون نے کی تھی۔ کیمرون نے 1960 کے عشرے میں ''حسیات سے محرومی'' کے طریقہ کار کی اہمیت کو اجاگر کرنے کے لیے نہ صرف لیکچرز کا ایک وسیع سلسلہ شروع کیا بلکہ اس کے عملی اطلاق کے لیے باقاعدہ انسٹیٹیوٹ بھی قائم کیے گئے۔ ان اداروں کا مقصد پیچیدہ نفسیاتی تشدد کے ذریعے مطمئن کر دینے والی سائنسی شہادت کا حصول تھا۔ ان اداروں میں جن لوگوں کو رکھا جا رہا تھا ان کو ان کی تمام تر حسیات سے محروم کیا جا رہا تھا، نہ وہ سن سکتے تھے، نہ محسوس کر سکتے تھے، نہ دیکھ سکتے تھے۔ مختصر یہ کہ ان کی کسی حس کا کوئی بھی فاعل باقی نہ تھا۔ ان کی یادداشت کو ختم کیا جا رہا تھا، یہاں تک کہ زمان و مکاں کی تفریق کرنے کا احساس بھی ان سے محو ہو چکا تھا۔ اس سارے عمل کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ ایک نئے انسان کی تخلیق ہو اور پرانے کو منہدم کیا جائے۔ تاکہ ان کے اذہان کو سرمایہ دارانہ آئیڈیالوجی سے بھرا جا سکے۔ اس قسم کے نفسیاتی تشدد کی معنویت منطقی علمیات کی مرہونِ منت ہوتی ہے۔

مارکسزم اور قوم پرستی

مارکسزم اور ''قوم پرستی'' دو متضاد اور متخالف فکری و عملی رجحانات ہیں۔ قوم پرستی بورژوازی کی آئیڈیالوجی ہے، جبکہ مارکسزم قومیت کی بجائے بین الاقوامیت کی سیاست پر یقین رکھنے کا نام ہے۔ سوشلزم کے نام پر کی جانے والی ہر جدوجہد کے وسط میں ''کمیونسٹ مینی فیسٹو'' میں لکھے گئے یہ فقرے بہت نمایاں حیثیت رکھتے ہیں اور ان کو نظر انداز کیے بغیر محنت کشوں کی جدوجہد کو ترقی پسندانہ خطوط پر استوار نہیں کیا جاسکتا کہ ''دنیا بھر کے محنت کشو ایک ہو جاؤ۔'' پہلی ہی نظر میں مارکس اور اینگلز کے ان افکار سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ مارکسزم میں قوم پرستی کی کوئی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ اس فکر میں قوم پرستی کے برعکس بین الاقوامیت کا پہلو نمایاں طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔ تاہم جب مارکسزم کی تاریخ پر نظر ڈالی جائے تو قوم پرستی کے حوالے سے متضاد عملی و فکری رویے صاف دکھائی دیتے ہیں۔ اٹھارویں اور انیسویں صدیوں میں جب سرمایہ داری نظام، جاگیرداری نظام کو مکمل طور پر تباہ کرتے ہوئے ایک غالب معاشی، سیاسی اور سماجی رجحان کے طور پر ارتقا پذیر تھا تو اس وقت خود مارکس اور اینگلز نے ''قوم پرستی'' کی بنیاد پر روسی زارشاہی اور آسٹریا کی حکومتوں کی محض اس لیے مخالفت کی کہ جہاں ایک طرف یہ پولینڈ اور ہنگری جیسی کمزور اقوام پر ظلم وتشدد، جبر واستبداد اور استحصال کی مرتکب ہو رہی تھیں تو دوسری طرف جرمنی اور اٹلی کے اندرونی خلفشار کا باعث بن رہی تھیں۔ مارکس اور اینگلز کی کمزور اقوام کی حمایت غیر مشروط نہیں تھی، بلکہ ان تحریکوں میں مضمر ترقی پسندانہ رجحان پر ان کی گہری نظر تھی، محض آئیڈیولاجیکل بنیادوں پر ان تحریکوں کی حمایت کا کوئی جواز نہیں تھا۔ ان دونوں مفکرین نے 1848 کے انقلاب کے دوران سربیا اور چیکوسلواکیہ وغیرہ جیسے کئی ممالک کی آزادی کی تحریکوں کی مخالفت بھی کی۔ وجہ اس کی صاف ظاہر ہے کہ ان تحریکوں کی کامیابی کا

فائدہ روس اور آسٹریا جیسی جابر اور متشدد اقوام کو ہوتا دکھائی دیتا تھا۔ اس مختصر پس منظر سے یہ نکتہ بالکل واضح طور پر سامنے آجاتا ہے کہ قومی سوال کے نام پر خود مختاری یا آزادی کی ہر تحریک کی غیر مشروط حمایت مارکسزم کی سیاست کا حصّہ نہیں ہے، تاوقتیکہ آزادی کی ایسی تحریک میں ''ترقی پسندانہ'' پہلو شامل نہ ہوں یعنی آزادی کی ایسی تحریک بنیادی طور پر ایک مختلف نظام کی جانب نہ بڑھ رہی ہو یا پھر ایسی تحریک سے پسے ہوئے استحصال زدہ، مجبور و مقہور طبقات کے لیے انصاف، مساوات اور آزادی جیسی اقدار کا ظہور ہوتا دکھائی نہ دیتا ہو۔ قومیت کے سوال میں بھی حقیقی مسئلہ محض شکلوں کی تبدیلی سے نہیں بلکہ ذرائع پیداوار کے حوالے سے طبقات کی بنیاد پر حل ہوتا ہے۔ مارکس اور اینگلز کی قوم پرستانہ تحریکوں کی حمایت یا مخالفت سے بورژوا دانشوروں کو یہ کہنے کا موقع ملا ہے کہ مارکسزم ''قومیت کے سوال'' کا کوئی واضح حل پیش نہیں کرتا۔ مارکس اور اینگلز کی تحریروں میں اس حوالے سے تضادات بہرحال موجود ہیں۔ ''مینی فیسٹو'' کا یہ فقرہ جس میں ''دنیا بھر کے محنت کشوں'' کو اکٹھے ہو جانے کا کہا گیا ہے، اس سے تو یہ صاف دکھائی دیتا ہے کہ انیسویں صدی میں ہی سرمائے کا کردار مقامی سے زیادہ آفاقی شکل اختیار کر چکا تھا، اور محنت کشوں کے لیے معروضی حالات موجود تھے کہ جن کی بنیاد پر کسی ایک ملک کے محنت کش کسی دوسری قوم کے محنت کشوں سے ارتباط میں آسکتے ہوں۔ اور اگر سرمایہ داری نظام انیسویں صدی میں ایک آفاقی نظام کے طور پر سامنے نہیں آیا تھا تو ''مینی فیسٹو'' کے مصنفین کے ان فقروں کی سچائی پر بھی سوالیہ نشان لگتا دکھائی دیتا ہے۔ یہی وہ نکتہ ہے جس پر روزا لگزمبرگ نے اپنی تھیوری کی بنیاد رکھی۔ مارکسزم میں معیشت کے عالمگیر کردار کہ جس میں دو واضح طبقات ایک دوسرے سے برسرِ پیکار ہوں اور سیاست کے مابین جدلیاتی تعلق کو کیسے قائم کرنا ہے، یہ ایک ایسا سوال ہے جس سے مارکسی مفکر ہر عہد میں نبرد آزما رہے ہیں۔ لینن کے سامنے بھی یہی سوال تھا، مگر ''قوموں کے حقِ خود ارادیت'' کے بارے میں لینن کا موقف واضح ہے۔ لینن نے اگرچہ ''علیحدگی'' کی تحریکوں کی کبھی ''تبلیغ'' نہیں کی مگر اس نے اقوام کے ایک دوسرے سے الحاق یا علیحدگی کے حق کو تسلیم ضرور کیا ہے۔ قوموں کے حقِ خود ارادیت سے متعلق 1903 میں روسی سوشل ڈیموکریٹک لیبر پارٹی کی دوسری کانفرنس منعقد ہوئی جس کے بعد قومی سوال سے متعلق بحث شدت اختیار کر گئی۔ مارکسی نظریہ ساز روزا لگزمبرگ نے

سیکشن 3 کو تنقید کا نشانہ بنایا جس میں قوموں کے حق خودارادیت کو تسلیم کیا گیا تھا۔ لگزمبرگ پولینڈ کی رہائشی تھی مگر اس نے پولینڈ کی آزادی کی تحریک کی مخالفت کی۔ اس کا بنیادی مقدمہ یہی تھا کہ سرمائے کے آفاقی کردار اور سامراجی قوتوں کی مضبوطی سے قومی ریاستوں کی گرفت ڈھیلی ہوتی جارہی ہے۔ طاقتور سرمایہ دار ممالک کا کنٹرول اس حد تک مضبوط ہوتا جارہا ہے کہ اقوام کے حق خودارادیت کے لیے گنجائش نہیں بچتی۔ رنگ، نسل، قومیت کی بنا پر قائم ہوئی شناختیں سرمائے کے ارتقائی کردار سے ماند پڑتی جارہی ہیں۔ اس پس منظر میں دیکھا جائے تو ''قوموں کے حقِ خودارادیت'' اور ان کی ''آزادی کا امکان'' محض ایک ''واہمہ'' معلوم ہوتا ہے۔ لگزمبرگ نے لینن کے برعکس 'سرمایہ داری نظام میں' ابلاغ کی آزادی'' میں ترقی پسندانہ کردار دیکھنے کی بجائے اسے سرمایہ دارانہ ریاست کے بنیادی خصائص میں سے ایک قرار دیا۔ اس سے کم از کم یہ نکتہ واضح ہوگیا کہ ترقی پسندانہ رجحان سے مراد محض وہ اقدار نہیں جنہیں سرمایہ داری ریاست تسلیم کرتی ہے۔ ان پر توجہ دینے کا مطلب نہ صرف وقت کا زیاں ہے بلکہ اس سے حقیقی طبقاتی جدوجہد کی راہ میں رکاوٹ بھی پیدا ہوتی ہے۔ لگزمبرگ کے دلائل قبل از وقت تھے، وہ اپنے مقدمے کو کوئی تاریخی اور ''معروضی'' بنیاد نہ دے سکی، مگر سرمائے کی عالمگیریت کے پیشِ نظر عہد حاضر میں اس کے افکار کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ لینن نے لگزمبرگ سے بالکل الٹ مؤقف اختیار کیا۔ اس کا بنیادی مقدمہ یہ تھا کہ سرمایہ داری نظام کی تشکیل وارتقا اور بورژوا انقلابات کے دوران ہی قومیت کی تحریکیں نہ صرف جنم لیتی رہی ہیں بلکہ کامیاب بھی ہوتی رہی ہیں۔ مغربی یورپ میں بورژوا جمہوری انقلابات کا عرصہ 1789 سے 1871 ہے، جبکہ مشرقی یورپ میں بورژوا جمہوری انقلابات کا آغاز ہی 1905 سے ہوتا ہے، اور ان تمام انقلابات میں ''قومیتوں کی آزادی'' اور خودمختاری کا سوال اہم رہا ہے۔ لینن نے اپنے بنیادی مقدمے یعنی ''اقوام کے حق خودارادیت'' کے سوال کی وضاحت یوں کی کہ تاریخی اور معاشی حوالوں سے اقوام کے حق خودارادیت کا مفہوم ''سیاسی، ریاستی آزادی اور قومی ریاست کی تشکیل کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔'' لینن کے یہ خیالات اس قدر مبہم ہیں کہ اگر ان کے عملی اطلاق کی کوشش کی جائے تو کئی مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے، یہی وجہ ہے کہ کارل کاؤتسکی، نکولس بخارین اور لگزمبرگ وغیرہ جیسے نظریہ ساز لینن سے متفق نہ تھے۔ لینن کے افکار

میں ہی وہ رجحان موجود ہے کہ اس سے مختلف قسم کی آرا کا وجود میں آنا ناگزیر ہے۔ مثال کے طور پر لینن نے کہا کہ ''مارکسزم کی قوم پرستی سے مصالحت ممکن نہیں ہے، خواہ وہ کتنی ہی مبنی بر انصاف، خالص، نفیس اور مہذب کیوں نہ ہو۔ مارکسزم بین الاقوامیت کی جانب بڑھتا ہے، تمام اقوام کی بلند سطح پر وحدت قائم کرتا ہے۔'' یہاں لینن کے پیشِ نظر جابر و ظالم اور متشدد اقوام کی قوم پرستی ہے۔ تاہم جہاں تک قومی سوال کا تعلق ہے تو اسے قوم پرستی سے الگ کر کے دیکھنا اتنا آسان نہیں ہے۔ قوم پرستی کا جذبہ بیدار کیے بغیر ''آزادی'' یا علیحدگی'' کی تحریک کو چلانا بھی خاصا مشکل کام ہے، جبکہ قوم پرستی کی بنیاد پر آزادی یا علیحدگی کی تحریک حقیقت میں بورژوا ریاست کے مفادات کی نگہبان ہوتی ہے۔ جابر و ظالم قوم کے جبر کو اگر طبقاتی جبر کے طور پر نہ دیکھا جائے تو اسے قوم پرستی کے لبادے ہی میں پیش کرنا پڑتا ہے۔ لینن کے لیے ظالم و متشدد اقوام کا ''جبر'' اہم تھا جس سے نجات حاصل کرنے کے لیے ظالم اقوام اور مظلوم اقوام کے محنت کشوں کے مابین ''قومیت'' کے نام پر نہیں بلکہ طبقاتی بنیادوں پر بین الاقوامیت کا سوال اٹھایا جانا ضروری ہے۔ مارکسزم کی سیاست میں ظالم و جابر اور متشدد اقوام کی قوم پرستی کو مسترد کرنا لازمی ہے، لیکن اس کے ساتھ جبر و تشدد کا شکار اقوام کی قوم پرستی کو اس لیے بھی تسلیم کرنے کا کوئی جواز موجود نہیں ہے کہ مقصد دنیا کو اقوام کی تقسیم سے بچانا ہے۔ اقوام کی تقسیم بین الاقوامیت کی راہ میں رکاوٹ ہے۔ نفرتوں کی بنیاد پر خلیج میں اضافہ ہونے سے مظلوم طبقات کے اتحاد پر بھی زد پڑتی ہے۔ مظلوم اقوام کے موقع پرست عناصر کو پہچاننا بھی ضروری ہے جو سامراجیوں کے لیے مؤثر ہتھیار بن جاتے ہیں۔ جب قوم پرستی کی بنیاد پر آزادی یا خودمختاری کا سوال اٹھتا ہے تو یہ دیکھنا بھی لازمی ٹھہرتا ہے کہ دوسری طرف سے حقیقی مطالبہ کس کا ہے! اگر تو مطالبہ عوام کے جذبات کے استحصال پر قائم کیا گیا ہے، یا پھر دوسری طرف کسی ایسی ریاست کے مفادات ہیں کہ جو نئی آزاد ہونے والی ریاست کی بورژوازی کو بآسانی اپنے بالواسطہ یا بلاواسطہ اپنے زیر تسلط لا سکتی ہے تو ایسے مطالبے کے حق میں کھڑے ہونا بورژوازی اور سامراجی یلغار کی زد میں آنے کے مترادف ہے۔ پاکستان میں اس وقت ''بلوچ قوم پرستی'' کی تحریک کو اس مظہر کی مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔

مارکسزم کی سیاست میں فرقہ پرستی کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔تاہم بائیں بازو سے تعلق رکھنے والے چند ایسے گروہ موجود ہیں جو طبقات کی بنیاد پر حقیقی جدوجہد کرنے کی بجائے رنگ، نسل، قوم پرستی اور مذہب کی سیاست کی جانب مڑتے دکھائی دیتے ہیں۔قوم پرستی کے سوال پر لینن واضح کردیتا ہے کہ ''بورژوا قوم پرستی اور پرولتاریہ بین الاقوامیت دو متخالف نعرے ہیں جو سرمایہ دارانہ دنیا میں دو مختلف طبقات کی نمائندگی کرتے ہیں اور قومی سوال پر دو مختلف پالیسیاں رکھتے ہیں۔'' مزید یہ کہ ''ہر جدید قوم میں دو اقوام ہوتی ہیں۔'' دو اقوام کی یہ بنیاد طبقاتی ہے: ایک وہ جو ذرائع پیداوار پر قابض ہے اور دوسرا وہ محکوم طبقہ جو اس کے لیے قدرِ زائد کو پیدا کرتا ہے۔قوم پرستی کی ہر تحریک کی حمایت یا مخالفت اسی بنیاد کے پیش نظر کی جاتی ہے۔ان دونوں طبقات کی حیثیت بین الاقوامیت کے زمرے میں آتی ہے، یعنی سرمائے کی حرکت کا کردار آفاقی ہے، اس کے مقابل جو طبقہ وجود میں آتا ہے اس کا کردار بھی ظاہر ہے سرمائے کی حرکت کے ساتھ ساتھ پھیلتا چلا جاتا ہے۔ذرائع پیداوار کے ارتقا سے ایک ملک کے محنت کش دوسرے ممالک کے محنت کشوں کے ساتھ بآسانی رابطے میں رہتے ہیں اور سرمایہ دارانہ بنیاد کا انہدام ہی ان کی پہلی ترجیح ہوتی ہے۔رنگ، نسل، مذہب اور لسانی بنیادوں پر مظلوم طبقات پر مسلط جبر و استحصال کے خلاف جدوجہد نہیں کی جاسکتی۔ ہر قوم کے اندر دو اقوام کا مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں کے اندر بھی دو قسم کے مسلمان ہیں: ایک حاکم دوسرا محکوم۔ لسانی بنیادوں پر سیاست کرنے والے اس حقیقت کو مخفی رکھنا چاہتے ہیں کہ ایک ہی زبان بولنے والے بھی طبقاتی سطح پر منقسم ہیں۔حقیقی اتحاد لسانی، مذہبی، نسلی اور علاقائی امتیازات کی بجائے طبقاتی تفریق کی بنیاد پر ہوسکتا ہے۔

بورژوا فلسفے میں ''قوم پرستی'' حکمرانوں کی آئیڈیالوجی کے علاوہ کچھ نہیں، جسے بورژوا سیاست میں بہت اہمیت حاصل ہے اور جسے حکمرانوں کے مفادات کو تقویت دینے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔سامراجی اور سرمایہ دارانہ ممالک کے حکمران قوم پرستی کی حمایت اس لیے نہیں کرتے کہ انہیں کسی ملک میں انسانی حقوق کی پامالی، انصاف یا جمہوریت کی عدم اشاعت کا غم ہوتا ہے، بلکہ اس لیے کہ کس حد تک قوم پرستی کا دعویٰ سرمائے کی توسیعیت میں رکاوٹ کو

دور کر سکتا ہے۔ سرمایہ دارانہ ریاست میں سرمائے کی حرکت ہی ہر قسم کی اقدار کا تعین کرتی ہے۔ بورژوا سیاست میں قوم پرستی کا مقصد خود میں مضمر حقیقی تضاد کو مخفی رکھنا اور اس کے برعکس فرضی تضادات کو تقویت دینا ہوتا ہے، اس اعتبار سے دیکھیں تو یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ سرمایہ داری نظام میں قوم پرستی ایک کلیت پسند اور مرکزیت پسند رجحان ہے جو ایک ہی ملک میں مختلف اقوام کی ثقافت، تہذیب، زبان، مذہب اور علاقائیت کے مابین امتیاز و تفریق کو فراموش کر کے انہیں ایک جبری ''شناخت'' عطا کرتی ہے۔ یہی وہ جبر ہے جو مظلوم اقوام پر روا رکھا جاتا ہے۔ اس اعتبار سے قوم پرستی اپنی سرشت میں ردِ تکثیریت کی عکاسی کرتی ہے۔ نائن الیون کے بعد جب مغرب و امریکہ میں مسلمانوں کے خلاف پروپیگنڈا مقصود تھا تو ذرائع ابلاغ کے ذریعے مسلمانوں کے خلاف مسیحی جذبات کو بھڑکایا گیا، جس کے نتیجے میں مسلمانوں کے جذبات کا انگیخت ہونا بھی لازمی امر تھا۔ برطانیہ میں مسیحی قوم پرستی اور فسطائی رجحانات کو تقویت ملی اور تکثیری معاشرے کی نفی ہوئی۔ تکثیری معاشرہ اقوام کی ''بلند سطح پر وحدت'' کو قائم کرتا ہے، مگر یہ وحدت سرمایہ داری نظام کے بحران کے ساتھ ہی منہدم ہونے لگتی ہے۔ دائیں بازو کے رجعتی رجحانات یعنی مذہبیت، علاقائیت، نسل پرستی وغیرہ جیسی شناختیں مستحکم ہونے لگتی ہیں۔ برطانیہ میں جنم لینے والے مسلمان جو خود کو برطانوی سمجھتے تھے ان کے مذہب کو دہشت گردی سے جوڑ کر انہیں یہ باور کرایا گیا کہ قومیت کے تصور میں مذہب کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے، جبکہ دوسری طرف مذہبی جذبات کا استحصال کر کے مسیحیوں کو برطانویت کے قریب لایا جارہا تھا۔ امریکی صدر جارج بش نے ''کروسیڈ'' کا لفظ استعمال کر کے اقوام کا تعین مذہب کی بنیاد پر کیا۔ ابھی حال ہی میں برطانیہ کے وزیرِ اعظم ڈیوڈ کیمرون نے برطانیہ میں مقیم اقلیتوں کے باور کرایا کہ برطانیہ میں مقیم دیگر اقوام پر ''برطانویت'' کا خیال رکھنا لازم ہے۔ حکمران طبقات لسانی، علاقائی، مذہبی اور نسلی امتیازات کا فائدہ محض اپنے مفادات کے پیشِ نظر اٹھاتے رہتے ہیں۔ بنیادی مقصد ان کا صرف یہ ہوتا ہے کہ انہیں بھی حکمرانی میں شراکت دار بنایا جائے تاکہ وہ بھی لوٹ کھسوٹ کا بازار گرم کرتے رہیں۔ پاکستان میں بھی یہ دیکھا گیا ہے کہ کبھی بلوچی قوم پرستی، پشتون قوم، سندھی قوم پرست اور کبھی لسانی بنیادوں پر اپنی سیاست چمکائی جاتی

ہے۔آخری تجزیے میں لسانی، علاقائی، مذہبی اور نسلی بنیادوں پر عوام کے اذہان کو قومیتوں میں تقسیم کرنا فسطائیت سے ہم آہنگ ہونے کے مترادف ہے۔قومیت ایک انتہائی پیچیدہ اور مبہم اصطلاح ہے، جس کی کوئی ایسی تعریف ممکن نہیں ہے کہ جس پر تمام سماجی سائنسدان متفق ہوسکیں۔تاہم اس کے باوجود جوزف سٹالن نے قوم پرستی کی تعریف کرتے ہوئے کہا تھا کہ "ایک قوم تاریخی طور پر تشکیل پائے ہوئے ایسے طبقے (Community) پر مشتمل ہوتی ہے جو مشترک زبان، علاقہ، معاشی زندگی اور نفسیاتی عمل کا یکساں کلچر کے طور پر اظہار کرے۔"

اگرچہ سٹالن کی یہ تعریف جامع ہے، مگر اسکے باوجود مکمل نہیں ہے۔اسی وجہ سے یہ ہر خطے اور علاقے کے لیے اس کا متعلقہ اور درست ہونا لازمی نہیں ہے۔تاریخی طور پر یہ دیکھا گیا ہے کہ مذہب ایک اہم عامل کے طور پر ہمیشہ مختلف نسلوں، متنوع لسانی پس منظر اور علاقوں سے تعلق رکھنے والے لوگوں کے لیے سیمنٹ کا کام دیتا رہا ہے۔ ہندوستان کی تقسیم اس کی سب سے جامع مثال ہے کہ جس میں محض مذہب کے نعرے کے تحت ایک الگ ملک کے قیام کو ممکن بنالیا گیا۔ایک ہی ثقافتی اور سماجی پس منظر رکھنے والی قوم کی نفسیات دو حصوں میں منقسم ہوئی۔عہد رفتہ میں اگر بلوچستان کی جانب دیکھنے سے عیاں ہوگا کہ جو مذہبی آئیڈیالوجی پاکستان کی تخلیق کا باعث بنی، وہ پاکستانی ریاست کی مرکزیت کو قائم رکھنے کے لیے ناکافی معلوم ہورہی ہے۔ اگرچہ بلوچستان میں علیحدگی کا مطالبہ جس "قوم پرستی" کی بنیاد پر کیا جارہا ہے اس کی آئیڈیولاجیکل حیثیت بھی اتنی ہی مشکوک ہے جتنی کہ لسانی یا یا مذہبی بنیادوں پر مشکوک ہوسکتی ہے۔بورژوا عقلیت کا بنیادی نقص ہی یہ ہے کہ جب یہ خارجی سطح پر حقیقی تضادات کی عملی تحلیل میں ناکام رہتی ہے تو محض اپنی بقا کے لیے ان کے مقابل فرضی تضادات کی تشکیل کرتی ہے۔ عوام کے اذہان میں ان تضادات کو ٹھونسا جاتا ہے، انہیں یقین دلایا جاتا ہے کہ حقیقت یہی ہے جو ان کو بتائی جارہی ہے، بالآخر عوام اس فرضی حقیقت کو ہی حقیقی گرداننے لگتے ہیں۔"قوم پرستی" ایک ایسا ہی تضاد ہے، جو طبقات کے درمیان حقیقی جدوجہد کی راہ میں رکاوٹ ثابت ہوتا ہے، جسے وحشت و بربریت اور تشدد و دہشت کی عکاس سرمایہ دارانہ حکومت کے مفادات اور اقتدار کے دورانیے کی توسیع کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔

ایک ایسے عہد میں جہاں پیداواری قوتوں کے ارتقا اور سرمائے کی عالمگیریت کے نتیجے میں پرانی تشکیلات کے انہدام کا عمل تیزی سے جاری ہو اور کسی ایسی ''شناخت'' کے وجود میں آنے کے امکانات مفقود ہوں جو نئی تشکیلات سے ہم آہنگ ہو سکے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ لسانی، قومی، ثقافتی، نسلی اور مذہبی حوالوں سے قائم شدہ پرانے ''تعینات'' جن تصورات پر قائم تھے وہ غیر متعلقہ ہو چکے ہیں۔ اس لیے جب تک نئی صورتحال کا معروضی اور مقرونی (Concrete) تجزیہ نہ کر لیا جائے پرانے دعووں کی سچائی کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ عہد حاضر میں کمزور اقوام پر سامراجی قبضوں کی نوعیت اٹھارویں اور انیسویں صدی سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ اُس وقت بورژوا جمہوری انقلابات اور قومیت کی آزادی و خود مختاری کے سوال کو الگ الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا تھا۔ بورژوا جمہوری انقلابات کی تکمیل نے قومیت کے سوال کو اس طرح حل کر دیا کہ کمزور ممالک سے سامراجیوں کی موجودگی بھی ختم ہوئی۔ تاہم عہد حاضر میں سامراجی قبضوں کی نوعیت یکسر مختلف اور پیچیدہ ہے۔ سرمائے کی آفاقی حرکت سے ورلڈ بینک اور آئی ایم ایف جیسے اداروں کا قیام عمل میں آیا ہے۔ اب کمزور اقوام کی حقیقی آزادی کا سوال سامراجیوں کے براہِ راست قبضے سے نہیں بلکہ ورلڈ بینک اور آئی ایم ایف جیسے اداروں کی شرائط سے جڑا ہوا ہے۔ ہر نئی وجود میں آنے والی ریاست براہ راست سامراجیوں کے قبضے میں ہوگی۔ دیکھنا یہ ہے کہ کمزور اقوام کے حکمران اپنے ممالک کے بارے میں کوئی فیصلہ لینے میں کس حد تک آزاد ہیں! اور جب بھی کوئی حکمران آزادانہ فیصلہ لینے کی کوشش کرتا ہے تو اس کے خلاف سامراجی ایجنسیاں اپنے دہشت گردوں کو بھیج دیتی ہیں تاکہ ''امن وامان'' کا مسئلہ کھڑا کر کے انہیں اپنے فیصلے ماننے پر مجبور کر دیا جائے۔ سامراجیوں کے اس نوعیت کے دہشت گردانہ عمل کو حالیہ عرب تحریکوں میں دیکھا جا سکتا ہے۔ عہد حاضر میں ضرورت اس امر کی ہے کہ سامراجیوں کے حقیقی عزائم کے خلاف عوامی جدوجہد کو تیز کیا جائے، اس کے لیے جدید محنت کش طبقات کے شعور کو منقسم کرنے کی بجائے ان کے اتحاد پر زور دینے کی ضرورت ہے۔

قوم اور قوم پرستی کا فلسفہ

قوم اور قوم پرستی جیسے تصورات کی حیثیت بالائے تاریخ یا ماورائے سماج نہیں ہے کہ جو ازل سے موجود تھے اور ابد تک موجود رہیں گے۔ 'قوم' کا لفظ تاریخ میں پہلی بار تیرھویں صدی میں استعمال ہوا جبکہ قوم پرستی کی اصطلاح پہلی بار اٹھارویں صدی میں فرانسیسی انقلاب کے دوران فرانسیسی پادری آگسٹن باریئل نے استعمال کی۔ قوم پرستی کی اصطلاح کو انقلابِ فرانس نے استحکام بخشا۔ جس کا حقیقی محرک فرانسیسی فلسفی ژاں ژاک روسو کے 1764 میں لکھی گئی کتاب 'معاہدہ عمرانی' میں پیش کیے گئے انقلابی خیالات تھے، جو اقوام کے بارے میں ماضی کے تمام رائج تصورات سے بنیادی طور پر مختلف تھے۔ روسو کے تصورِ قوم میں بادشاہوں اور فرما رواؤں کے اس بنیادی تصور کو دلائل سے مسترد کر دیا گیا تھا جس کے تحت وہ خود کو طاقت یا پیدائشی حق کی بنا پر حکومت کرنے کا اہل سمجھتے تھے۔ 'معاہدہ عمرانی' کے تحت ریاست کی طاقت کو چیلنج کیا گیا اور آزادی، انصاف اور اخلاقیات جیسی اقدار کی بنیاد قوم کے اجتماعی مفاد میں رکھی گئی اور قوم کے ''اجتماعی ارادے'' کو مرکزی حیثیت دی گئی۔ یہی وہ جدید جمہوریت کا تصور ہے جو فرانسیسی انقلاب اور روسو کے خیالات سے طلوع ہوا۔ اس سے پہلے کوئی بھی قوم بادشاہوں، فرمارواؤں اور شہنشاہوں کے نام سے جانی جاتی تھی۔ رعایا کا فرض محض یہ تھا کہ وہ شہنشاہ یا فرماں روا کی اندھی اطاعت کریں۔ اس طرح عوام کا اپنا کوئی وجود یا شناخت نہیں تھی۔ صنعت کے ارتقا سے جونہی متوسط طبقات اشرافیہ کے مدِ مقابل آئے تو سماج کے مفلس اور نادار طبقات کے ساتھ اتحاد سے قوم کا تصور نہ صرف تشکیل پایا بلکہ اسے تقویت بھی ملی۔ لہذا قوم پرستی کی اصطلاح جسے بعد ازاں مقتدر طبقات نے یرغمال بنالیا، اس کا آغاز قوم یعنی عوام کی

مرکزیت کے تصور کے تحت ہوتا ہے۔اس تناظر میں دیکھنے سے یہ عیاں ہو جاتا ہے کہ 'قوم' کوئی ایسا تجریدی تصور نہیں ہے کہ جس کی کوئی تاریخی یا سماجی بنیاد نہ ہو یا جو حیاتیاتی یا نفسیاتی طور پر انسان کے اندر موجود ہے۔

قوم پرستی کے تصورات کے تحت انیسویں صدی امریکہ اور مغربی دنیا کی از سرِ نو تشکیل کی صدی کہلاتی ہے۔انیسویں صدی کے آغاز میں امریکہ میں سائمن بولیور نے قوم پرستی کے خیالات کے تحت ہسپانوی حکومت کا تختہ الٹ دیا۔روس، ترکی اور آسٹریا جیسی عظیم سلطنتوں کا خاتمہ ہوا، جس کے نتیجے میں پولینڈ، یوگوسلاویا، فن لینڈ، ہنگری اور چیکوسلواکیہ جیسی ریاستیں وجود میں آئیں۔جرمنی اور اٹلی جو مغربی ممالک کی آپسی جنگوں کے دوران ٹوٹ چکے تھے، قوم پرستی کے تصورات کے تحت وہ متحد ہوئے۔انیسویں صدی میں قوم پرستی کی بنیاد پر آزادی کی بہت سی تحاریک چلیں۔وجہ اس کی یہ کہ قوم پرستی کے تصور میں بادشاہوں کے برعکس عوام کو مرکزی حیثیت حاصل تھی۔فرانسیسی انقلاب سے عوام کی مرکزیت کا تصور ابھر چکا تھا۔سرمایہ داری نظام کے ارتقا سے نئے سماجی رشتوں کی بنیاد پڑی جس سے سماج کے ہر شعبے میں ترقی پسندانہ رجحانات کا تعین ہو رہا تھا۔اس لیے انسانی حقوق کی غاصب، جابر اور تشدد پسند پرانی سلطنتوں کا انہدام ہونا لازم تھا۔یہی وہ عہد ہے جسے روشن خیالی کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔یہ روشن خیالی سے ہم آہنگی کا نتیجہ ہی تھا کہ جس نے قوم پرستی جیسے رجحانات کو تقویت بخشی۔روشن خیالی نے لبرل جمہوریت کو پروان چڑھایا اور انسان کے لیے آزادی، انصاف، مساوات، انفرادیت اور عقل کی بالادستی کو انسان کے بنیادی حق کے طور پر تسلیم کر لیا۔پسی ہوئی اقوام کے رہنماؤں نے روشن خیالی کے مبلغ فلسفیوں کے انہی خیالات کو اس سوال کے ساتھ مستعار لے لیا کہ اگر یہ اقدار 'فرد' کے لیے درست ہیں تو اقوام کے لیے کیوں نہیں؟ اس طرح جو آدرش 'فرد' کے لیے لازمی قرار پائے وہی اقوام کے لیے مثالی اصول بن کر ان کے حقِ خود اختیاریت کا تعین کرنے لگے۔اور اس طرح مغربی ممالک میں اقوام کی تشکیل کا عہد اپنی تکمیل کی جانب بڑھنے لگا۔

سیاسی نظریہ ساز جب قوم پرستانہ رجحان کو بطورِ آئیڈیالوجی یا ایک سیاسی اصول کے طور

پر اختیار کر لیتے ہیں تو انہیں کسی نہ کسی سطح پر جا کر ان اجزائے ترکیبی کی تشریح و تعریف کرنی پڑتی ہے جن سے کسی قوم کی جداگانہ شناخت قائم ہوتی ہے۔ سیاسی نظریہ سازوں، سماجی دانشوروں، اور فلسفیوں کی 'قوم' کے بارے میں کی گئی تعریف میں فرق ہوتا ہے۔ ایسا فلسفی جو خود کو سیاسی مفادات کے حصار میں مقید نہیں کرتا وہ کسی بھی آئیڈیالوجی کی بہتر تعریف کرنے کی حیثیت رکھتا ہے، جبکہ سیاسی آئیڈیالوجی سے تحریک پانے والی تعریف و تشریح میں صرف حکمرانوں کے مفادات ہی کو پیش نظر رکھا جاتا ہے، لہٰذا اس میں پراپیگنڈا کا عنصر غالب ہوتا ہے۔ عمومی طور پر یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ہر قوم کا اپنا ایک حیاتیاتی اور نفسیاتی پس منظر ہوتا ہے، وجہ یہ کہ ہر قوم ایک طرح کی نامیاتی وحدت ہوتی ہے، جو اخلاقیات، روایات، ثقافتی، لسانی اور مذہبی و روحانی عقائد کی بنیاد پر متشکل ہوتی ہے۔ اور جو دوسری اقوام سے خود کو انہی اقدار کی بنیاد پر ممیز کرتی ہے۔ تاہم عالمی تاریخ کا مطالعہ بہت مختلف حقائق پیش کرتا ہے، جن سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کسی بھی قوم کی حتمی تعریف کرنا ممکن نہیں ہے۔ خیالات و افکار اور ثقافتی، مذہبی و روحانی اقدار کی قبولیت و استرداد کا عمل کسی بھی قوم کے فکری و نظری ارتقا میں جاری رہتا ہے، ان عوامل کا تجزیہ کسی بھی قوم کی نامیاتی وحدت کے تصور کو شکست و ریخت سے دوچار کر دیتا ہے۔ قوم پرستی کی کوئی بھی شکل ہو، اس کی بنیاد میں 'شناخت' کا تصور پیوست ہوتا ہے۔ تصورِ شناخت ہی کو بنیاد بنا کر علیحدگی یا اتحاد کی تحریکیں چلائی جاتی ہیں۔ تاریخ عالم بتاتی ہے کہ اقوام کی 'شناخت' میں کوئی ایسا باطنی یا جبلی جوہر نہیں ہے کہ جو اقوام کی تشکیل کے تصور میں یکساں کردار ادا کر رہا ہو۔ اقوام مختلف عوامل کی بنیاد پر اپنا تصورِ شناخت قائم کرتے ہیں۔

زبان کسی بھی قوم کی وحدت کا ایک بنیادی عنصر تصور کی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر جرمنی میں قوم پرستانہ رجحان کی بنیاد میں زبان کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ جرمنی مختلف ٹکڑوں میں منقسم تھا، اس کی قومی وحدت میں زبان کو ایک بنیادی عامل کے طور پر تسلیم کیا جاتا ہے، یعنی جرمن قوم پرستی کی تشکیل میں زبان کا کردار فیصلہ کن رہا ہے۔ اس کے علاوہ جرمن خود کو آریائی نسل کا تسلسل سمجھتے ہیں، یہودیوں کی نسل کشی جرمن قوم پرستی کی برتری کے تصور کے تحت عمل میں آئی تھی۔ جرمنی کے برعکس سوئٹزرلینڈ میں جرمن، فرانسیسی اور اطالوی زبانیں بولی جاتی ہیں،

لیکن یہاں زبان کی بنیاد پر قوم پرستی کا تعین نہیں کیا جاتا، اس لیے یہاں کسی بھی آزادی کی تحریک چلنے کا کوئی امکان نہیں ہے۔ فلسطین اور سعودی عرب میں عربی زبان بولی جاتی ہے مگر سعودی عرب فلسطینی باشندوں پر صیہونی وحشت و بربریت کی مذمت کم ہی کرتا ہے۔ برطانیہ اور آسٹریلیا میں انگریزی زبانیں بولی جاتی ہیں مگر یہ دونوں ممالک ایک دوسرے کو روایتی حریف سمجھتے ہیں۔ زبان کی بنیاد پر وحدت کا تصور محض ایک واہمہ ہے۔

زبان کے علاوہ اقوام کی تشکیل کے تصور میں مذہب نے ہمیشہ سے ایک فیصلہ کن کردار ادا کیا ہے۔ مختلف ممالک میں زبان کے فرق کے باوجود عقائد کی یکسانیت لوگوں کے درمیان اتحاد کو قائم رکھتی ہے۔ اٹھارویں صدی میں جرمن فلسفی یوہان فختے نے انقلابِ فرانس کی تضحیک کی اور جرمن قوم کو زبان اور نسل کے اعتبار سے یکتا قرار دیا۔ فختے نے فلسفہ خودی کو محض فرد تک محدود نہ رکھا بلکہ اسے اپنے تصور قوم کی بنیاد بنایا۔ علامہ اقبال نے فختے سے فلسفہ خودی کو مکمل طور پر مستعار لیتے ہوئے مذہب کی بنیاد پر 'مّلت' کے تصور کو استوار کیا۔ پاکستان کے قیام میں مسلمانوں کو ایک الگ قوم کے طور پر پیش کیا گیا اور مذہب کے نام پر پاکستان معرضِ وجود میں آیا۔ اسی طرح کانگریس میں شامل ہندوؤں نے مذہب کی بنیاد پر پاکستان کے قیام کو تسلیم کر کے اپنی ہندو شناخت کو بھی تقویت دی۔ ہندوستانی پنجاب میں خالصتان کے حصول کے لیے سکھ قوم کی جداگانہ مذہبی شناخت کی بنیاد پر چلنے والی سیاسی تحریک ماضی قریب کا ایک اہم واقعہ ہے۔ عہد حاضر میں ''ورلڈ ہندو کونسل'' ہندوستان کو صرف ہندوؤں کا ملک سمجھتے ہیں۔ گجرات میں مسلمانوں کا سفاکانہ قتلِ عام، بابری مسجد کی شہادت اور 1984 میں سکھوں کے بہیمانہ قتلِ عام کے واقعات ہندو فلسفہ شناخت کا شاخسانہ ہیں۔[٭] اسی طرح آئیرلینڈ میں پروٹیسٹنٹ فرقے سے تعلق رکھنے والے برطانیہ کے ساتھ اتحاد قائم رکھنا چاہتے ہیں، جبکہ کیتھولک برطانیہ سے علیحدگی چاہتے ہیں۔ یہاں مذہب اتحاد میں فیصلہ کن کردار ادا کر رہا ہے۔ امریکہ میں صیہونیوں کے مقتدر ہونے کی وجہ سے اسرائیلی بربریت و وحشت کو جواز فراہم کیا جاتا ہے۔ دنیا کے مختلف ممالک میں پھیلے ہوئے صیہونی مذہب کی بنیاد پر اپنی 'شناخت' قائم کرتے ہیں اور اسرائیل کو فکری و عملی سطح پر مدد پہنچاتے رہتے ہیں۔ امریکہ کو 'مہاجروں کی

زمین'' تصور کیا جاتا ہے، تاہم ژاک دریدا سمیت بہت سے 'سیکولر' مفکر امریکہ کو ایک مسیحی ریاست گردانتے ہیں۔ 11 ستمبر کے واقعات کے بعد امریکی صدر جارج ڈبلیو بش، ڈک چینی اور جان ایشکرافٹ کے بیانات سے مسیحی وصیہونی شاونیت نمایاں دکھائی دے رہی تھی۔

قوم کا تصور کوئی ایسی سچائی نہیں ہے کہ جس کی حیثیت ماورائے تاریخ ہو۔ کسی بھی قوم کے نامیاتی وحدت ہونے کے تصور میں اتنی ہی سچائی ہے جتنی سرمایہ داری نظام کو ایک حتمی نظام سمجھنے میں ہے۔ اور اس کے علاوہ اس بات پر یقین کرنا کہ سرمایہ داری نظام ایک ابدی نظام ہے اور آزادی، انصاف، مساوات اور انفرادیت جیسی اقدار اسی نظام میں رہ کر ممکن ہو سکتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ باتیں درست نہیں ہیں۔ اعلیٰ اقدار کا تعین کرنا اور ان کے حصول کے لیے حالات کا موجود نہ ہونا کسی بھی نظام کے باطنی تضادات کو منعکس کرتا ہے۔ المیہ یہ ہے کہ بائیں بازو سے تعلق رکھنے والے بعض مفکرین سرمایہ داری نظام کو تو زوال وانحطاط سے تعبیر کرتے ہیں مگر قوم پرستی جو اسی نظام کا شاخسانہ ہے اسے ایک قدامت پسندانہ اور تشدد رجحان کے طور پر تسلیم کرنے سے گریزاں ہیں۔ قوم پرستی کے جس رجحان نے فرانسیسی انقلاب کے ساتھ جنم لیا وہ مغربی دنیا میں بیسویں صدی کے آغاز تک ایک حقیقت بننے کے بعد اپنے زوال کی جانب گامزن ہو چکا تھا۔ قومی تعطیل، قومی ترانہ، قومی شاعری اور قومی کھیل وغیرہ جیسے رجحانات عوام میں قومی یگانگت اور واتحاد کو شدید نوعیت کی جذباتیت کی سطح تک لانے کے لیے لازمی تھے۔ قوم پرستی جو سرمایہ داری کے ارتقا کے ساتھ ایک ترقی پسندانہ رجحان کے طور پر سامنے آئی، وہ ہر اس نظریے کی طرح اپنے ہی تضادات کا شکار ہو گئی جو نئے رجحانات سے ہم آہنگ ہونے کی صلاحیت کھو دیتا ہے۔ انیسویں اور بیسویں صدی نے جس طرح سرمایہ داری نظام کے اندرونی تضادات کو جنگوں کی صورت میں نمایاں کیا ہے تو وہاں قوم پرستی کا شاونیانہ رجحان ہی ہے جس نے انیسویں صدی کے اختتام تک کالونیل ازم کے لیے راستہ ہموار کیا۔ فلسفیوں، ادیبوں، فنکاروں اور شعرا کی اکثریت قوم پرستانہ جذباتیت کی آڑ میں فسطائیت کی تبلیغ پر کمربستہ رہی ہے۔ مظلوم ومقہور اقوام پر قبضہ حد سے بڑھی ہوئی قوم پرستی ہی کا نتیجہ ہے، جبکہ پسی ہوئی اقوام میں قوم پرستی کے رجحان کی تشکیل غاصب اقوام کی غاصبانہ پالیسیوں کا نتیجہ ہے۔ یہی قوم

پرستانہ شاونزم بیسویں صدی میں ایک توسیع پسندانہ سیاسی اصول اور بورژوازی کی اپنی سلطنت قائم کرنے کی آئیڈیالوجی کے تحت وحشیانہ جنگوں کا باعث بنتا رہا ہے۔ مسولینی کے اس فقرے کو بھلایا نہیں جاسکتا کہ ''جنگ مردوں کے لیے وہی درجہ رکھتی ہے جو ماں کے لیے اس کی مامتا۔'' جرمنی، اٹلی اور جاپان اس قوم پرستانہ فسطائی رجحان کی واضح مثالیں ہیں۔ پہلی اور دوسری جنگِ عظیم صرف سرمایہ داری نظام ہی کی شکست کا اعلان نہیں کرتیں، بلکہ رجعت پسندانہ قوم پرستی کی شکست وریخت کو بھی عیاں کرتی ہیں۔

مغربی ریاستوں نے کروڑوں لوگوں کو موت کے گھاٹ اتارنے کے بعد اپنی اغلاط کو درست کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ قوم پرستی جس نے فسطائی شکل اختیار کی، وہ آخر کار یورپی یونین کی شکل میں متحد ہوگئی ہے۔ ایک وہ وقت تھا جب مغربی دنیا میں ''خالص نسل'' کی بحثیں ہوتی تھیں۔ اب برطانیہ، امریکہ اور مغربی ممالک خود کو 'تکثیری' معاشرے کہلوانا پسند کرتے ہیں۔ تیسری دنیا کے لوگوں کی اکثریت ایک ہی مذہب، زبان، اور ممالک سے تعلق رکھنے والے اپنے حکمرانوں کی دہشت پسند اور استحصالی پالیسیوں سے بچنے اور معاشی مقاصد اور بہتر زندگیوں کے حصول کے لیے اپنی مرضی سے مغرب، امریکہ اور برطانیہ میں مقیم ہیں۔ اب فرانسیسی یا جرمن قومی شناخت کی بجائے یورپی یونین کی شناخت کا سوال اہم متصور ہوتا ہے۔ اس طرح ہر اس تصور کی نفی ہو جاتی ہے جو کبھی بہت اہم متصور ہوتا تھا۔ قوم پرستی، نسل پرستی، علاقہ پرستی اور فرقہ پرستی وغیرہ میں نظریاتی سطح پر کوئی فرق نہیں ہے، یہ سب سیاسی اصول ہیں، قدامت پسند بورژوازی اور جاگیردار اشرافیہ کے آئیڈیولاجیکل ہتھیار ہیں، جنہیں اقتدار اور طاقت کے حصول کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ لسانی سیاست کرنے والا یہ کہنے میں حق بجانب ہوگا کہ اگر علاقائی، نسلی، مذہبی یا قومی بنیاد پر آزادی کا سوال اٹھایا جاسکتا ہے تو لسانی بنیاد پر کیوں نہیں؟ قوم پرستی، فرقہ پرستی، نسل یا لسانی شناختوں وغیرہ میں سے صحیح اور غلط کا تعین کیسے کیا جائے؟ حقیقت میں یہ سب اپنی سرشت میں قدامت پسندانہ اور فاشسٹ رجحانات ہیں، جنہیں بوقتِ ضرورت پراپیگنڈا سے تقویت دی جاتی ہے۔

عہد حاضر کے غالب نظریاتی مباحث سے قومی، لسانی یا علاقائی نوعیت کی شناختوں کے

مباحث سے یہ تصورات ابھرے ہیں کہ تمام آئیڈیولاجیکل تشکیلات اب ناقابلِ مدافعت ہیں۔لوگوں کے اذہان سے قومی،لسانی،علاقائی اور مذہبی شناختوں کے نقوش بہت مدھم پڑ گئے ہیں۔ان کی بنیاد پر اب آزادی کی تحریک چلانا کسی باشعور معاشرے میں ممکن نہیں ہے۔ آئیڈیولاجیکل شناختیں اس نظام کی پیداوار ہوتی ہیں جس میں ان کے تصورات تشکیل پاتے ہیں۔عہد حاضر کی نظریاتی اساس اور اس کی متغیر و متبدل اشکال سرمایہ داری نظام کی عطا ہیں، جو اس نظام کے ارتقا سے نئے قالب میں ڈھلتی رہتی ہیں۔ردونمو کا یہ سلسلہ اسی طرح چلتا رہتا ہے۔ثقافتی اور آئیڈیولاجیکل رجحانات کے معیشت کی سطح پر آنے سے معیشت (بنیاد) اور اس کی بالائی اشکال (ثقافتی،سیاسی اور مذہبی نظریات) کی تفریق بھی دھندلا سی گئی ہے۔مغربی ممالک میں لوگوں کی اکثریت قومی شناختوں اور ثقافتی رجحانات جیسے تصورات کو جنس (Commodity) کی سطح پر لا کر دیکھتی ہے۔ 1950 کے بعد سرمایہ داری معیشت جس تیزی سے آگے بڑھی ہے اس نے ممالک کے درمیان سرحدوں کو منہدم کرتے ہوئے شناختوں کا بحران بھی پیدا کر دیا ہے۔سرمایہ داری معیشت کی مثال اس وقت ایک ایسے متن (Text) کی سی ہے جو 'علیحدگی' میں تشکیل نہیں پا سکتا۔عالمی سرمایہ دارانہ نظام اس وقت معاشی سطح پر بین المتونی (Inter-text) صورتحال پیش کرتا ہوا انتہائی پیچیدہ شکل اختیار کر چکا ہے۔ ایک طرف منڈی کو کنٹرول کرنے کے لیے سامراجیوں کی یلغار ہے تو دوسری جانب غیر ترقی یافتہ ممالک اپنی بقا کے لیے سامراجی ممالک پر انحصار کرنے پر مجبور ہیں۔فی الوقت عالمگیریت کا یہ عمل یک طرفہ ہے،یعنی مغرب اور امریکہ سے 'تیسری دنیا' کی جانب!ایسے میں اصل سوال یہ جنم لیتا ہے کہ لوگوں کی زندگیوں کو زوال وانحطاط سے بہتری کی جانب کیسے لایا جائے؟تعلیم، صحت،روزگار،اور رہائش جیسے اہم اور بنیادی مسائل کا تدارک کر کے ان کے ذہنوں اور زندگیوں میں معاشی استحکام کو کیسے یقینی بنایا جائے؟عوام کو بہت بیوقوف بنایا جا چکا ہے۔اب مقتدر طبقات سے حساب چکتا کرنے کا وقت ہے۔آزادی یا علیحدگی کی بنیاد پر پروان چڑھنے والے سرمایہ داروں کے آپسی جھگڑوں کا حصہ بن کر محنت کشوں کو نظریاتی بنیادوں پر تقسیم ہونے سے بچانا ضروری ہے۔رنگ،نسل،قوم،اور علاقائی بنیادوں پر قائم کی گئی تقسیم کا تصور اپنی

سرشت میں ایک فسطائی تصور ہے جس کا سب سے زیادہ نقصان محنت کش طبقات کو ہوتا ہے۔ نظریاتی وابستگیاں ان کو مستقل غلامی کی زنجیروں میں جھونکی رکھتی ہیں۔

قومی شناخت کا تصور لبرل آئیڈیالوجی کا تخلیق کردہ ہے، جسے لبرل، قدامت پسند، فاشسٹ اور سوشلسٹ اپنے اپنے مفادات کی خاطر استعمال کرتے رہے ہیں۔ طبقاتی شناخت کا تصور اشتراکی فلسفے کی عطا ہے، جس کا کردار قومی نہیں، بین الاقوامی ہے۔ طبقاتی شناخت رنگ، نسل مذہب اور لسانی تفریق کو ملحوظ خاطر نہیں لاتی۔ انقلابات کی تاریخ طبقاتی جدوجہد کی بنیاد پر تمام آئیڈیولاجیکل شناختوں کے انہدام کی تاریخ بھی ہے۔ انقلابات کے دوران ایک ہی رنگ، نسل مذہب، اور زبان سے تعلق رکھنے والے استحصال زدہ طبقات اسی رنگ، نسل، مذہب سے تعلق رکھنے والے استحصالی و جابر مقتدر طبقات کو نیست و نابود کرنے کے لیے صف آرا ہوتے ہیں۔ اس طرح کسی بھی ملک میں جنم لینے والا قومی سوال بنیادی طور پر ایک مقرونی (Concrete) سوال ہے، یعنی مقرونی صورتحال میں طبقاتی شناخت کو ممیز کرتے ہوئے طبقاتی جدوجہد کے نقطہ نظر سے اس سوال کا جواب تلاش کیا جا سکتا ہے۔ ممالک کی تقسیم اور نئی سرحدوں کا قیام حقیقت میں طبقاتی تقسیم کے تصور کو دھندلا کرتا ہے۔ جہاں طبقاتی بنیادوں پر اتحاد کی بجائے جھنڈوں کے نیچے اور ترانوں کے تقدس کے تحت اتحاد پروان چڑھنے لگتے ہیں وہاں فتح بالآخر انہی نظریات کی ہوتی ہے جن کے خلاف جدوجہد انقلابیوں کا فرضِ اولین ہوتا ہے۔

سرمایہ داری نظام میں آزادی کی ہر وہ تحریک جس میں قومی سوال کو بنیادی اہمیت دی جاتی ہے اس میں طبقاتی جدوجہد کے سوال کو مرکز میں لانا بہت ہی مشکل ہوتا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے قومی سوال کو سرمایہ داری نظام میں حل کیا ہی نہیں جا سکتا، جبکہ بقول لینن ایک اشتراکی سماج میں اس کی ضرورت ہی پیش نہیں آتی۔ لہٰذا ضرورت اس امر کی ہے کہ قومی سوال کی بجائے طبقاتی سوال کو اٹھایا جائے اور تمام پسے ہوئے، مظلوم و مجبور اور استحصال زدہ طبقات کو ایک مرکز پر اکٹھا کر کے استحصالی سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف جدوجہد سے حقیقی آزادی حاصل کی جائے، جو اس جابر و استحصالی نظام میں ایک خواب بن کر رہ گئی ہے۔

جدلیات کے تین اصول

اگر چہ کہ یونانی فلسفی تشکیل وارتقا کے ان سائنسی اصولوں کو دریافت نہ کر سکے جو فطرت، سماج اور انسانی ذہن میں یکساں کارفرما ہوتے ہیں، تاہم اس کے باوجود جدلیات کا بانی ہیراکلیٹس کائنات میں حرکت وتبدیلی اور 'تضاد' کو ان کی علت (Cause) کے طور پر تسلیم کرتے ہوئے جدلیاتی سائنس کی بنیاد رکھ چکا تھا۔ جدید سائنس اس اصول کی تصدیق کرتی ہے کہ ارتقا کے تصور کی بنیاد میں حرکت وتبدیلی کا ازلی وابدی قانون پیوست ہے۔ حرکت و تبدیلی کے متضاد عمل کو ایک آفاقی اصول کے طور پر تسلیم کرنے کا مطلب جدلیات کے احاطے میں داخل ہونا ہے۔ لیکن جدلیات محض متضاد، حرکت اور تبدیلی پر ہی نہیں ٹھہرتی، بلکہ سماج کے تشکیل وارتقا کے باطنی قوانین کو بھی دریافت کرتی ہے، جن کی تفہیم کے بعد کسی سماجی حرکت کو متعین کرنے والی کسی خارجی علت (Cause) کی ضرورت نہیں رہتی۔

جدلیات سائنس انسانی ذہن کی معراج ہے جسے تاریخ میں پہلی بار ایک جامع فلسفیانہ نظام کی شکل میں جرمن فلسفی جارج ہیگل نے پیش کیا۔ ہیگل ایک خیال پرست فلسفی تھا، تاہم اس نے جدلیات کے اہم ترین اصول دریافت کر لیے تھے، یہی تین اصول بعد ازاں مارکسی مفکر فریڈرک اینگلز نے مستعار لیے اور انہیں مادی جدلیات کی تشکیل وتوضیح کے لیے استعمال کیا۔ جدلیات کا پہلا اصول ''مقدار کی معیار میں تبدیلی'' ہے۔ فطرت ہو یا انسانی سماج، ان میں تبدیلی کا عمل ہمہ وقت جاری رہتا ہے، مگر یہ تبدیلی محض ایک شکل سے کسی دوسری شکل ہی میں تبدیلی نہیں ہوتی، بلکہ اس تبدیلی میں سماج کی تشکیل وارتقا کا پہلو غالب ہوتا ہے۔ سماج اور فطرت میں تبدیلی کا عمل تو ہمہ وقت جاری رہتا ہے، مگر جدلیات مقدار کی معیار میں تبدیلی کی

وضاحت کرتی ہے۔ اگر مثال کے طور پر سرمایہ داری نظام پر غور کریں تو اس کے آغاز سے اب تک اس کی ہیئت میں بہت زیادہ تبدیلی واقع ہو چکی ہے۔ پیداواری طریقۂ کار میں تبدیلی کے علاوہ بنیاد (Base) یعنی معیشت اور بالائی ساخت (Superstructure) یعنی آئیڈیالوجی، مذہبی عقائد، ثقافتی اشکال اور سیاسی طریقۂ کار وغیرہ کے رشتوں کی نوعیت تبدیل ہو چکی ہے، مگر ابھی تک جو شے مستقل ہے اور جس کی وجہ سے موجودہ نظام کو سرمایہ داری نظام کہا جاتا ہے، وہ ہے اس نظام میں نجی ملکیت کا قائم رہنا۔ لہٰذا ہم سرمایہ داری نظام میں مقداری تبدیلیوں کا تو ذکر کر سکتے ہیں مگر اس معیاری تبدیلی کا واقع ہونا ابھی باقی ہے کہ جس سے سرمایہ داری نظام کے ان ملکیتی رشتوں کا انہدام ہو، جن پر یہ تمام تبدیلیوں کے باوجود قائم رہتا ہے، تا کہ ایک مختلف نظام وجود میں آ سکے۔ مختلف نظام کی تشکیل وارتقا محض چند افراد کی باطنی خواہش کے تحت ممکن نہیں ہوتی، یہ سماج میں موجود متضاد قوتوں کی جدلیاتی پیکار کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اس کا تعلق سماجی سطح پر طبقات کے درمیان تضادات کی گہرائی، ان کی نوعیت اور درست سمت میں برپا ہونے والی طبقاتی جدوجہد کے ساتھ جڑا ہوتا ہے۔

جدلیات کا دوسرا اصول ''نفی کی نفی'' ہے۔ نفی (Negation) صرف ایک منطقی مقولہ (Logical Category) ہی نہیں جو خیال پرست فلسفی کی ذہنی اختراع تھا۔ یہ سماجی تشکیل وارتقا کی لازمی شرط ہے۔ کارل مارکس کے الفاظ میں سماجی وجود کی موجود اشکال کی 'نفی' کے بغیر کسی بھی قسم کا ارتقا ممکن نہیں ہے۔ 'نفی' کی حقیقی قوت کو 1789 کے فرانسیسی انقلاب کی صورت میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے، جس میں جدلیات کے دونوں اصول کارفرما نظر آتے ہیں یعنی جاگیرداری نظام کے تشکیل کردہ رشتوں کی نفی ہوئی، ان میں معیاری تبدیلی واقع ہوئی، گزشتہ پیداواری رشتوں کا انہدام عمل میں آیا اور ایک نئے نظام کی بنیاد رکھی گئی۔ ان معنوں میں جدلیاتی نفی تشکیل وارتقا کے عمل کے دوران میں نئے اور پرانے نظام میں نہ صرف ربط بلکہ تسلسل کو بھی قائم رکھتی ہے۔ جدلیاتی نفی کوئی ایسی حتمی علیحدگی یا فتق (Rupture) کو بروئے کار نہیں لاتی کہ جس کا پرانے نظام سے تعلق اور تسلسل ہی منقطع ہو جاتا ہے۔ مابعد جدید مفکروں نے حتمی علیحدگی کا تصور پیش کیا تھا کہ جس کے تحت نئی وجود میں آنے والی شے گزشتہ

کے ساتھ ربط کا مکمل انکار کرتی ہے۔ژاک دریدا نے مابعد جدیدیت پر ہیگل کی پیروی میں تنقید کی اور حتمی علیحدگی کے تصور کو غلط گردانا۔ ہیگل نے اس کے لیے ردونمو (Sublate) کی اصطلاح استعمال کی ہے کہ جس کے تحت پرانی ساختوں میں مضمر تمام قدامت پسندانہ رجحانات مسترد کر دیے جاتے ہیں، جبکہ ترقی پسندانہ عوامل کو محفوظ کر لیا جاتا ہے، تاکہ ارتقا کا سفر جاری وساری رہے۔ سرمایہ داری نظام اور اس کا دفاع کرنے والے بورژوا فلسفوں میں 'نفی' کے تصور میں محض مقداری تبدیلیوں کو ملحوظ خاطر رکھا جاتا ہے، مگر معیاری نفی کا انکار کر دیا جاتا ہے۔ سرمایہ داری نظام کو ایک حتمی نظام تسلیم کرنے کا مطلب جدلیات کے سائنسی اصولوں یعنی نفی کی نفی اور مقدار کی معیار میں تبدیلی سے انحراف کرنا ہے مگر تاریخ جدلیات کے اصولوں کا انکار نہیں ان کا اثبات کرتی ہے!

جدلیات کا تیسرا مگر اہم ترین اصول ''تخالفین کی وحدت اور جدوجہد'' ہے۔ فطرت ہو یا سماجی تشکیل کا کوئی عمل ، وہ سماج میں متحرک قوتوں کے مابین 'تضاد' کے بغیر ممکن نہیں ہوتا۔ بورژوا فلسفوں کی خامی یہ ہے کہ وہ 'تضاد' کو معروض (Object) کے اندر نہیں بلکہ خارج میں اس کے 'تخالف' کے طور پر تلاش کرتے ہیں۔ اس فلسفے کا بنیادی نقص یہ ہے کہ یہ حرکت اور تبدیلی کے لیے ایک خارجی علت (Cause) کا جواز تلاش کرتے ہوئے پُر اسراریت کے لیے راستہ کھلا رکھنا چاہتے ہیں۔ آئزک نیوٹن نے کائنات میں جاری حرکت کے لیے ایک خارجی ہاتھ ضروری گردانا، مگر ہیگل نے نیوٹن کے ''سائنسی نتائج'' کو مسترد کر دیا۔ جدلیات وضاحت کرتی ہے کہ حرکت یا تبدیلی، تضاد کے بغیر ممکن نہیں ہے، اور تضاد معروض سے باہر نہیں بلکہ اس کے اندر ہی موجود ہوتا ہے۔ کوئی بھی معروض دیگر معروضات سے عدم ارتباط کے نتیجے میں تشکیل وارتقا کے عمل سے نہیں گزر سکتا، مگر یہ تمام معروضات ایک دوسرے میں نفوذ کیے ہوئے ہوتے ہیں۔ جہاں ہر معروض کا ظاہر اس کا اثبات کراتا ہے تو وہاں اسی معروض کے جوہر تک پہنچنے کا عمل اس کی نفی کے پہلو کو سامنے لاتا ہے۔ مثال کے طور پر یوں کہ سرمایہ داری طریقۂ پیداوار میں دو متضاد طبقات کے وجود کو واضح طور پر دیکھا جا سکتا ہے، مگر یہ دونوں طبقات ایک ہی پیداواری طریقۂ کار میں موجود ہوتے ہیں۔ دونوں میں سے کسی ایک کا

انہدام ہو تو دوسرا بھی اپنی شناخت برقرار نہیں رکھ سکتا۔ دونوں ہی ایک دوسرے میں سرایت کیے ہوئے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جو ذرائع پیداوار کا مالک ہے اور دوسرا وہ جو اپنی محنت کی اجرت وصول کرتا ہے۔ یہی بنیادی تضاد سرمایہ داری نظام کی شناخت کو برقرار رکھتا ہے۔ ان طبقات کے درمیان جدوجہد سماجی ارتقا کا باعث بنتی ہے۔ لینن کے الفاظ میں ''ترقی تخالفین کی جدوجہد کا نام ہے۔'' سرمایہ دار اور محنت کش ایک دوسرے کا متضاد ہیں، مگر تخالفین کی وحدت کے جدلیاتی اصول کی تفہیم اس بظاہر تضاد کو دیکھ کر نہیں ہوتی۔ ہم یہ کہہ چکے ہیں کہ ہر معروض کے اندر ہی اس کی نفی کا تصور موجود ہوتا ہے، یعنی جب محنت کش طبقات اس جدوجہد میں فتح سے ہمکنار ہوتے ہیں تو سرمایہ داری نظام میں ایک معیاری جست لگتی ہے۔ محنت کشوں کی فتح سے نہ صرف مقتدر طبقات کی نفی ہوتی ہے بلکہ محنت کشوں کے اپنے اس وجود کی بھی نفی ہوتی ہے، جو فتح یعنی معیاری جست سے قبل موجود تھا۔ جدلیات یہ بتاتی ہے کہ تخالفین کی جدوجہد میں صرف ایک وجود (Being) کی نفی نہیں ہوتی، بلکہ اس وجود کے دونوں پہلوؤں یعنی اثبات اور نفی کی بھی نفی ہوتی ہے۔ نفی کا ہر عمل ایک متعین (Determinate) عمل ہوتا ہے، اور معروض چونکہ اثبات اور نفی کی وحدت ہوتا ہے، اس لیے ہر نفی اس وحدت کی نفی ہوتی ہے۔ پرولتاریہ انقلابی تبدیلی کے بعد پرولتاریہ نہیں رہتا، کیونکہ ملکیتی رشتوں کا انہدام اسے ایک مختلف شناخت دیتا ہے۔

مابعد الطبیعاتی فلسفے کے برعکس جدلیات میں تفکر کا عمل 'تضادات' کے بغیر طے نہیں ہوتا۔ جدلیات میں تضادات کی نوعیت کی تفہیم سماجی عمل کی درست تحقیق کے لیے لازمی ہے، ورنہ ہم ہر وقت 'دانشوروں' کی پیشین گوئیاں پڑھتے رہتے ہیں جو یہ سمجھتے ہیں کہ وہ سماجی و سیاسی عمل کا رخ موڑ سکتے ہیں، مگر حقیقت میں اس قسم کے تبصرے سماج میں مضمر حقیقی قوانین سے متصادم ہوتے ہیں۔ جس سماج میں جتنے غیر تربیت یافتہ دانشور ہوتے ہیں، ان کی آرا سماجی عمل کی تفہیم کو گنجلک بنانے کے سوا اور کوئی کردار ادا نہیں کرتیں۔

انقلاب کی جدلیات

مغرب میں بورژوا سماجی سائنسدانوں کی اکثریت یہ تسلیم کرتی ہے کہ انقلاب سماجی ارتقا کے راستے میں رکاوٹ ہوتے ہیں۔ ارتقا سے ان کی مراد پیداواری قوتوں، سائنسی و تکنیکی اور سماجی و ثقافتی عمل کی وہ حرکت ہے کہ جس سے سماج میں لگنے والی معیاری ارتقائی جستوں کو خارج کر دیا جاتا ہے، یعنی نیچے سے اوپر کی جانب سلسلہ وار ارتقا ہوتا رہتا ہے، سرمایہ داری نظام کے ارتقا سے ہم آہنگ ہونے والی پالیسیوں کو وہ مراعات تصور کیا جاتا ہے جو ایک بورژوا ریاست احساسِ ہمدردی کے تحت عوام کو عطا کرتی رہتی ہے۔ مگر اس لمحے کا انکار کر دیا جاتا ہے کہ جب وسیع سطح پر عوامی جدوجہد سے دقیانوسی معاشی، سیاسی اور سماجی نظام چند ہی گھنٹوں یا دنوں میں نیست و نابود ہو جاتا ہے، یعنی جو عمل عوام خود اپنے لیے اٹھاتے ہیں اس کو انہی کے خلاف تصور کر لیا جاتا ہے۔ اسی سوچ کے تحت بورژوا لبرل آئیڈیالوجی میں انقلاب کو سماجی ارتقائی عمل میں ایک قسم کے 'انتشار' یا 'بگاڑ' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ سماجی ارتقا کے راستے میں ایسا بگاڑ جو حکمران جماعتوں کی غلط پالیسیوں کی وجہ سے جنم لیتا ہے، لہذا پالیسیوں کو 'درست' سمت میں استوار کر کے انقلاب کو روکا جا سکتا ہے۔ ایسا کہہ کر یہ سماجی سائنسدان انقلاب کی کسی بھی ایسی معروضی بنیاد کا انکار کر دیتے ہیں کہ جو پیداواری قوتوں اور پیداواری رشتوں کے درمیان تضادات کی شدت کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک 1789 کا انقلاب جاگیرداری سماج اور نئی ابھرتی ہوئی بورژوازی کے درمیان بوسیدہ پیدواری قوتوں اور نئی پیداواری قوتوں اور رشتوں کے درمیان تضادات کا لازمی نتیجہ نہیں تھا بلکہ اشرافیہ کے اس حقیقی تضاد کی غلط تفہیم کا نتیجہ تھا جو نئے پیداواری رشتوں اور قوتوں کے درمیان موجود تھا۔ انقلاب کا برپا ہونا کوئی حادثہ نہیں ہے، بلکہ مختلف طبقات کے درمیان گہرے ہوتے ہوئے تضادات کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اگر

بورژوا آئیڈیالوجی کی تحت اسے محض حادثہ بھی تصور کر لیا جائے تو اس حادثے کا واقع ہونا اسے ایک تاریخی حقیقت بنا دیتا ہے، ایک ایسا حادثہ جسے اس کے عہد کی دانش برپا ہونے سے روک نہیں سکتی۔ عہد حاضر میں بعض بورژوا دانشور تو اس حد تک آگے چلے گئے ہیں کہ وہ انقلاب کو ماضی کا ایک ایسا عمل قرار دیتے ہیں کہ جو بورژوا جمہوری طریقہ کار کے فروغ اور بیسویں صدی کے سائنسی و تکنیکی انقلاب کے بعد اس طبقاتی بنیاد کو ہی کھو چکا ہے کہ جس کے تحت طبقات کے درمیان ہی تضادات کی نوعیت و شدت انقلاب کا تعین کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ 1950 کے بعد آندرے گورز جیسے مصنفین کی جانب سے ایسی کتب سامنے آئیں کہ جن میں محنت کشوں کے وجود کا بحیثیت ایک طبقے کے انکار کرتے ہوئے ان کو ہمیشہ کے لیے 'الوداع' کہنے کا تصور پیش کر دیا گیا۔ اس قسم کی کتب کا واحد مقصد انقلاب کی ان بنیادوں کے حوالوں سے کنفیوژن پھیلانا ہوتا ہے کہ جن کی نشاندہی مارکس اور اینگلز نے کی تھی اور صنعتی انقلاب کے بعد جس کا کئی بار نظارہ بھی کیا جا چکا ہے۔ یہ درست ہے کہ مارکس نے اپنی کتاب ''فلسفے کا افلاس'' میں یہ لکھا تھا کہ جب طبقات کے درمیان تضادات کی نوعیت تبدیل ہو جائے گی تو سماجی ارتقا کا سیاسی انقلاب میں تبدیل ہونا مشکل ہو جائے گا، لیکن یہ خیال پیش کرتے وقت مارکس کے سامنے ایک اشتراکی سماج کا تصور موجود تھا۔ اور کسی بھی اشتراکی سماج میں چونکہ ملکیت کے نجی تصور کا خاتمہ ہو جانے سے محنت کے سماجی کردار کو اولین حیثیت حاصل ہو جاتی ہے، اس لیے مختلف طبقات ایک دوسرے سے اس سطح پر نبرد آزما نہیں ہوتے کہ ان کے پیشِ نظر کوئی دوسرا قدرے 'اعلیٰ' نظام ہو، اس لیے اگر تضادات جنم بھی لیں تو انہیں باہمی مشاورت سے حل کر لیا جاتا ہے۔

بورژوا سماجی سائنسدانوں کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ وہ سرمایہ داری نظام کے ارتقا سے طبقات کی ہیئت میں پیدا ہونے والی تبدیلی کے پیشِ نظر طبقات کے درمیان اس تفریق کا ہی انکار کر دیتے ہیں جسے سرمایہ داری نظام وجود میں لایا ہے، اور اسی تسلسل میں انقلاب کے تصور کے خاتمے کا بھی اعلان کر دیتے ہیں کہ جس کے بعد صرف ارتقا کا آہستہ عمل ہی ممکن ہو پائے گا، مگر وہ ارتقا پذیر پیداواری عمل اور ان پیداواری رشتوں کے درمیان گھرے اور پیچیدہ تضادات کو دیکھنے سے قاصر رہتے ہیں کہ جن سے عہد حاضر میں بھی مختلف طبقات کے مابین خلیج میں اضافہ ہوا ہے!

پاکستان میں گزشتہ کئی برسوں سے مختلف سیاسی جماعتیں انقلاب کا نعرہ بلند کرنے میں مصروف ہیں۔ان سیاسی جماعتوں کے نعروں سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ پاکستان اس وقت انقلاب کے لیے ایک موزوں ملک ہے۔اب انقلاب کیا ہے اور اس کے برپا ہونے کے بعد کن طبقات کا خاتمہ ہوگا یہ تجزیہ کرنا ابھی باقی ہے۔تاہم سیاسی جماعتوں کا انقلاب کا تصور انتہائی سطحی اور انقلاب کی تاریخ کی ناقص تفہیم کا نتیجہ ہے۔مسلم لیگ نواز نے انقلاب کی سیاست کھیلی۔ان کا انقلاب اقتدار کے حصول تک محدود تھا۔عمران خان اور علامہ طاہر القادری بھی مسلسل انقلاب کے نعرے بلند کرنے میں مصروف ہیں۔مغربی سماجی سائنسدانوں اور پاکستان کے ان سیاسی و مذہبی رہنماؤں کے تصور انقلاب میں ایک بنیادی فرق بہر حال موجود ہے۔وہ یہ کہ مغرب کے بورژوا سماجی سائنسدان انقلاب کو سماجی بگاڑ سے تعبیر کرتے ہیں اور اسے سماجی ترقی کی راہ میں رکاوٹ گردانتے ہیں۔ان کے برعکس پاکستان کی سیاسی جماعتیں پاکستان کے موجودہ سیاسی نظام کو بدعنوانی، اقربا پروری، ظلم و تشدد، ناانصافی و استحصال، نیز یہ کہ ہر قسم کے 'بگاڑ' سے منسوب کرتی ہیں اور اسی نظام میں اصلاحات کو پاکستان کے سماجی ارتقا کے لیے ضروری تصور کرتے ہیں۔نکتہ بہر حال یہ ہے کہ عمران خان اور علامہ طاہر القادری کے تصور انقلاب میں بھی کوئی ایسی قدر یا رجحان نہیں پایا جاتا کہ جن کے تحت ان کے تصور انقلاب کو تاریخی مادیت یا جدلیاتی مادیت کے تحت معنی پہنائے جا سکیں کہ جو تاریخ اور سماج میں واقع ہونے والے انقلابات کا بہتر شعور دے سکیں۔تاریخی مادیت سے بہتر انقلابات کی تشریح و توضیح کا تاحال کوئی فلسفہ ہمارے سامنے موجود نہیں ہے۔یہ انقلابات کی سائنسی انداز میں تشریح و توضیح پیش کرتا ہے۔عمران خان اور طاہر القادری کا تصورِ انقلاب اس نوعیت کا ہرگز نہیں ہے کہ وہ اٹھارویں صدی کے فرانسیسی انقلاب اور بیسویں صدی کے روسی اور چینی انقلابات کے متعین کردہ مفاہیم کو توڑ کر انقلاب کو نئے معنوں سے ہمکنار کر سکے۔

انقلاب کے بارے میں تشکیل کردہ تصورات کو کسی سیاسی، سماجی یا مذہبی مفکر کے ذہن میں تلاش کرنے کی بجائے تاریخِ عالم میں برپا ہونے والے انقلابات کی تاریخ میں دریافت کرنے ہی سے انقلابات کے سائنسی تصور کی تفہیم ممکن ہو سکتی ہے۔یعنی انقلاب کے بارے میں

رہنمائی خود انقلابات سے حاصل کی جائے۔ انقلابات کی تاریخ کا گہرا مطالعہ یہ بتاتا ہے انقلاب کسی بھی ملک کے بوسیدہ معاشی نظام یعنی اس کی بنیاد (Base) اور اس کی تمام بالائی اشکال (Superstructure) میں بنیادی اور فیصلہ کن تبدیلی پیدا کرتا ہے۔ مختلف طبقات کے درمیان پیکار کے بعد اگر پرانا نظام ہی فاتح قرار پائے تو یہ انقلاب نہیں، بلکہ ردِ انقلاب ہوتا ہے، جس میں قدامت پسند اور رجعتی قوتیں معیاری ارتقائی عمل کے راستے میں آہنی دیوار ثابت ہوتی ہیں۔ انقلابی صورتحال اس وقت پیدا ہوتی ہے جب رجعتی پیداواری نظام کے بطن سے نئی پیداواری قوتیں جنم لے چکی ہوں، جو ان طبقات کو بھی وجود میں لا چکی ہوں جن کی بقا اور سماج کا ارتقا، بوسیدہ پیداواری نظام سے ہم آہنگ ہونے کی تمام سائنسی بنیادوں کو کھو چکا ہو۔ بوسیدہ پیداواری قوتوں، ان کے قائم کردہ پیداواری رشتے، ان کی حمایت کرنے والی سیاسی، قانونی اور دیگر آئیڈیولوجیکل اشکال نئے پیداواری نظام اور اس سے ہم آہنگ ہونے والے پیداواری رشتے اور اسی نئے پیداواری نظام سے تطابق پیدا کرنے والے آئیڈیولاجیکل اشکال کے درمیان تضادات کا ایک گہرا اور پیچیدہ سلسلہ قائم ہو جاتا ہے کہ جن کو محض اصلاحات سے حل نہیں کیا جا سکتا۔ ان تضادات کی تشکیل ایک طویل سماجی عمل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اور پرانے فرسودہ نظام کے پیدا کردہ تضادات کی تحلیل سماج کے ارتقا کے لیے لازمی ہوتی ہے۔ گہرے تضادات کی تحلیل ہی ایک نئے نظام کی بنیاد رکھتی ہے۔ مثال کے طور پر فرانسیسی انقلاب میں ایک طرف خصوصی مراعات کے حامل جاگیردار تھے جن کی حمایت میں پادری قدامت پسندانہ مسیحی آئیڈیالوجی کو بروئے کار لاتے تھے۔ مخالف سمت میں نئی صنعتی بورژوازی اور ان کی حمایت میں کھڑے ہونے والے وہ تمام فلسفی تھے جو روشن خیالی کے مبلغ گردانے جاتے تھے۔ اشرافیہ اور نئی بورژوازی کے درمیان تضادات کے شدت اختیار کرنے سے نتیجہ یہ نکلا کہ بوسیدہ معاشی نظام اور گمراہ کن مسیحی الٰہیاتی آئیڈیالوجی کو شکست ہوئی، جبکہ نئے پیداواری نظام اور رشتوں کی فتح ہوئی اور فرانسیسی معاشرہ ارتقا کے ایک نئے راستے پر گامزن ہو گیا۔ فرانسیسی انقلاب اپنی سرشت میں اس حد تک انقلابی تھا اور اس کے نتیجے میں سماج کی تبدیلی کا عمل اتنا گہرا اور پیچیدہ تھا کہ اس کی تکمیل میں سو برس لگ گئے۔ یہی وجہ ہے کہ فرانسیسی انقلاب جو

1789 میں شروع ہوا اور اس کے بطن میں تبدیلی کے جو گہرے عوامل موجود تھے انہوں نے مختلف طبقات کے مابین کشمکش کا شعور استحصال زدہ طبقات کے اذہان میں اس قدر گہرا راسخ کر دیا تھا کہ 1848 کے انقلاب تک اسی تبدیلی کے عمل کی بازگشت سنائی دیتی رہی۔ لہذا ایک کامیاب انقلاب ہر اس پہلو کا خاتمہ کرتا ہے جو تبدیلی سے ہم آہنگ ہونے کی صلاحیت کھو چکا ہوتا ہے۔

پاکستان کا سیاسی منظر نامہ ایک عجیب و غریب مگر انتہائی دلچسپ صورتحال پیش کر رہا ہے۔ سیاسی جماعتیں نجانے کس انقلاب کو آواز دے رہی ہیں اور اس سے ملتا جلتا انقلاب انسانی تاریخ میں نجانے کب اور کس ملک میں واقع ہوا تھا! عمران خان اور طاہرالقادری انقلاب کے دن کا تعین کرنے میں مصروف ہیں۔ اس قسم کی سوچ انقلابی نہیں بلکہ مذہبی ہے کہ جس کے تحت قیامت، موت اور حشر کے دن متعین کر دیے گئے ہیں۔ سوال یہ اٹھتا ہے کہ انقلاب کے ان خیال پرستانہ نعروں کے پیچھے کیا وہ تمام معروضی عوامل موجود ہیں جو انسانی تاریخ کے مختلف ادوار میں انقلابات کا محرک رہے ہیں اور ان کے علاوہ کیا کسی بھی انقلاب کے موضوعی (Subjective) انقلابی عوامل بھی پاکستان میں موجود ہیں جو معروضی صورتحال سے تطابق پیدا کرنے کی استعداد رکھتے ہیں؟ سوال کے دوسرے حصے کا جواب یقیناً نفی میں ہوگا۔ جب انقلاب کے محرک کے طور پر معروضی صورتحال میں طبقات کے مابین تضادات کی شدت کو تسلیم کر لیا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ انقلاب مخصوص معروضی صورتحال کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے، یعنی انقلاب سیاسی جماعتوں اور ان کی قیادتوں کی خواہشات سے بالا مخصوص قوانین کا پابند ہوتا ہے۔ اور ان قوانین کو انقلابی طبقات شعوری سطح پر جان کر ہی ایک کامیاب انقلاب کی بنیاد رکھ سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر روس میں ہی 1905 میں انقلاب کو ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔ اگرچہ اس کا موضوعی عامل یعنی رہنما لینن ہی تھا جو 1917 کے کامیاب روسی انقلاب کا روح رواں تھا۔ فرق تھا تو محض مختلف تاریخی و معروضی تضادات کی نوعیت اور شدت میں! اس لیے موضوعی عامل یعنی لینن کی حکمتِ عملی بھی ناکام ہوگئی تھی۔ ویسے بھی 1905 کا انقلاب لینن جیسے اشتراکی رہنما کے باوجود اپنی سرشت میں بورژوا تھا، وجہ اس کی یہ

کہ معروضی حالات کا تقاضا تھا کہ پہلے جاگیرداری کی باقیات کو جڑ سے اکھاڑ پھینکا جائے۔ اس انقلاب کی ناکامی سے یہ درس ملتا ہے کہ انقلابی جماعت خواہ کتنی ہی منظم اور معروضی صورتحال کا شعور رکھنے والی کیوں نہ ہو جائے وہ ایک کامیاب انقلاب اس وقت تک برپا نہیں کر سکتی جب تک تاریخی اور معروضی حالات اُن تضادات کی تحلیل کے لیے تیار نہ ہو چکے ہوں جو مختلف طبقات کے مابین موجود ہوتے ہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب بھی ہرگز نہیں ہے کہ معروضی قوانین کی حتمیت کو تسلیم کر لیا جائے تو انقلاب کی کامیابی میں موضوعی عوامل (Subjective factors) کا کوئی کردار ہی نہیں رہتا۔ کامیاب انقلاب معروضی صورتحال اور موضوعی عوامل کی وحدت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ معروضی صورتحال کا مطلب مختلف طبقات کے درمیان پائے جانے والے وہ تضادات ہیں جن کو سرمایہ دارانہ پالیسیوں سے حل نہ کیا جا سکے۔ اس کے برعکس موضوعی عوامل میں انقلابی طبقے کا شعور اور انقلابی قیادت کا تنظیم سازی اور طبقاتی شعور کو ابھارنے میں اہم کردار ہوتا ہے۔ انقلابی قیادت موضوعی عوامل کو معروضی صورتحال سے ہم آہنگ کرنے کے لیے عوامی شعور کو جدوجہد کے لیے تیار کرتی ہے۔ ان کو فرسودہ نظام میں تبدیلی کو برپا کرنے والی ان کی اپنی 'موجودگی' کا احساس دلاتی ہے۔ ایسی انقلابی قیادت اس 'شعور' کو کہیں خارج یا ماورائیت سے تلاش کر کے نہیں لاتی، بلکہ مخصوص حالات کے اندر ہی سے ان کی شناخت کرتی ہے۔ ایسے میں یہ قیادت اس معروضی صورتحال سے الگ یا ماورا نہیں، اُس کا حصہ ہوتی ہے۔ ہمارے ہاں معروضی حالات تو موجود ہیں مگر قیادت اور طبقاتی شعور کا بحران بہت نمایاں ہے۔

یہ درست ہے کہ پاکستان کی سبھی سیاسی جماعتیں عوام کے حقیقی مسائل اور ان سے نبرد آزما ہونے والی پالیسیوں کی تشکیل میں ناکام ہو چکی ہیں، عوام پر ظلم و جبر اور استحصال کی انتہا ہو چکی ہے۔ عوام بلاشبہ کسی ایسے رہنما کے انتظار میں بھی ہیں کہ جو ان پر مختلف ادوار میں مسلط کی گئی حکومتوں کی غیر انسانی پالیسیوں کا تدارک کر سکے، مگر طاہر القادری کی انقلاب کی تعریف اور تفہیم اور عمران خان کے نعرے تاریخ کے کسی بھی کامیاب انقلاب کے معیار پر پورے نہیں اترتے۔ انقلاب صرف اور صرف نام ہے ایک سماجی نظام میں دوسرے اور بہتر سماجی نظام میں

داخل ہونے کا! اس عمل کی تکمیل کے لیے پاکستان کی سیاسی و مذہبی جماعتوں کے سربراہ کسی بھی طرح کا لائحہ عمل پیش کرنے میں ناکام ہیں۔ میرا یہاں کوئی ایسا ارادہ بھی نہیں ہے کہ تاریخ کے مختلف ادوار میں برپا ہونے والے انقلابات سے ماخوذ نتائج کا بغیر کسی تنقید کے اطلاق پاکستان کے معروضی حالات پر کر دیا جائے۔ انقلاب کا عمل ہر عہد کے مخصوص تاریخی اور سماجی حالات کے مطابق ہی طے پاتا ہے۔ جہاں تک تھیوری کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں لینن نے کئی بار کہا تھا کہ تھیوری انقلابیوں کے لیے اس حد تک اہم ہے کہ جس حد تک وہ حقیقت کی تفہیم میں مدد دے سکے۔ لہٰذا مخصوص ادوار میں گھڑے ہوئے نظریاتی چوکھٹے الہیاتی یا خیال پرستانہ رجحان رکھنے والے لبرل حضرات کے لیے تو اہم ہو سکتے ہیں، مگر تاریخی اور جدلیاتی مادیت جیسی سائنسوں میں ان کی صرف اتنی حیثیت ہوتی ہے کہ وہ کس حد تک حقیقت سے ہم آہنگ ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ طاہر القادری کی پیش کردہ اصلاحات اور عمران خان کا تصور 'انقلاب' اس بنیاد کو چیلنج نہیں کرتے جس کے انہدام کے بغیر انقلاب کا کوئی مفہوم قائم ہی نہیں کیا جا سکتا۔ یہ دونوں رہنما سرمایہ دارانہ پالیسیوں کا تسلسل چاہتے ہیں۔ جہاں تک طاہر القادری کا تعلق ہے تو وہ انقلاب کے لفظ کا بے دریغ استعمال کرتے ہیں جس سے یہ قضیہ سامنے آتا ہے کہ وہ انقلاب کے معروضی قوانین کی تفہیم نہیں رکھتے، بصورتِ دیگر وہ محض اپنی شخصیت کو فاعلانہ کردار ادا کرنے والی قوت نہ سمجھتے ہوئے انقلاب کی تاریخ کا اعلان کرنے سے گریز کرتے، نہ ہی ان کی جڑیں عوام میں اس حد تک گہری ہیں کہ جو 'انقلاب' برپا کرنے کے لیے ضروری ہے۔ وسیع سطح پر عوامی شمولیت کے بغیر کامیاب انقلاب کا کوئی تصور تشکیل دینا ناممکن ہے۔ 1908 کے ترکش اور 1910 کے پرتگالی انقلابات میں ایسی ہی صورتحال دیکھنے میں آئی کہ معروضی صورتحال یعنی طبقات کے درمیان تضادات تو ایک خاص سطح پر پہنچ چکے تھے مگر ان تضادات کے عدم شعور کی وجہ سے عوامی شمولیت اس سطح پر نہ ہو پائی کہ ایک کامیاب انقلاب کا امکان پیدا ہو پاتا۔ لینن نے ایسی ہی صورتحال کو واضح طور پر محسوس کرتے ہوئے لکھا کہ روس میں 1859 اور 1879 میں انقلابی حالات تو موجود تھے مگر انقلاب کو برپا نہ کیا جا سکا۔

طاہرالقادری کے برعکس تحریکِ انصاف ایک بڑی عوامی قوت کے طور پر سامنے آئی ہے۔اس کا پاکستان کے سیاسی منظر نامے پر اتنے زور سے ابھرنا 'حادثہ' نہیں ہے اور نہ اسے محض اسٹیبلشمنٹ کا سیاسی کرتب ہی قرار دیا سکتا ہے کہ جو اچانک کہیں غائب سے حاضر کرلیا گیا ہے۔تحریک انصاف کی عوامی مقبولیت کو خود عوامی ترجیحات، حکمران جماعتوں کی ناکام سیاسی و سماجی حکمتِ عملیوں اور ان کے باطنی بحران اور بائیں بازو کی اس سیاست کے فقدان کا شاخسانہ کہا جاسکتا ہے جو نظریاتی سطح پر اپنی انتہا پسندانہ پالیسیوں کی وجہ سے، تمام تر موافق حالات کے باوجود، عوام میں اپنی مقبولیت کھو چکا ہے۔عوام میں اپنی جڑیں مضبوط ہونے کے باوجود تحریکِ انصاف ایسی انقلابی سیاسی جماعت نہیں ہے کہ جو کوئی ایسا انقلاب برپا کر سکے جو پاکستانی معاشرے کی بوسیدہ معاشی، سیاسی اور آئیڈیولاجیکل اشکال کو منہدم کر دے۔ پاکستان کی دیگر سیاسی جماعتوں کی طرح تحریک انصاف اور طاہرالقادری کی عوامی تحریک بھی سرمایہ داری نظام کی حامی ہیں۔اس لیے یہ اپنی سرشت میں غیر انقلابی جماعتیں ہیں۔بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ انقلابی عمل کے دوران میں کسی ایک طبقے کی جگہ کوئی دوسرا طبقہ لے لیتا ہے۔ محض طبقاتی بنیاد پر اقتدار کی تبدیلی کو انقلاب کا نام نہیں دیا جاسکتا۔اسی طرح ایک ہی نظام کے اندر رہتے ہوئے بھی ''معیاری جست'' لگائی جاسکتی ہے، لیکن ضروری نہیں کہ وہ ''معیاری جست'' انقلاب کی حامل ہو۔سرمایہ داری نظام کے اندر ہی اس کی ابتدائی اور ارتقاشدہ شکل اور بعدازاں اسی نظام کی اجارادارانہ یا سامراجی اشکال سرمایہ داری نظام میں 'معیاری جست' ہی متصور کی جاتی ہیں، مگر اس کے باوجود اس نظام کی اصل بنیاد یعنی ملکیت کے نجی کردار کو منہدم نہیں کیا جاسکتا۔سرمایہ داری کا بنیادی تضاد نجی ملکیت اور محنت کے سماجی کردار کے درمیان ہے۔اس کی تحلیل کا واحد راستہ اس بنیاد کا خاتمہ ہے جس پر یہ نظام استوار ہے۔ پاکستان میں موجود تمام سیاسی جماعتیں نجی ملکیت کے اس کردار کو منہدم کرنے میں ناکام ہیں اور نہ ہی کسی جماعت کے منشور میں اس قسم کی کوئی شق شامل ہے۔مختلف سیاسی جماعتوں کے اقتدار میں آنے سے اصلاحات کے آہستہ عمل کے جاری رہنے کا امکان تو بہر حال موجود ہے، مگر اس ''معیاری جست'' کی توقع ان سے رکھنا بالکل عبث ہے کہ جس کے بغیر انقلاب کا کوئی مفہوم

تشکیل پانا ممکن نہیں ہے۔عہد حاضر میں ہم کسی بھی ملک کے سماجی حالات کا تجزیہ کرلیں، اپنے مخصوص پیداواری عمل اور سماجی اور تاریخی حالات کے مطابق اس میں انقلابیت کی عکاسی کرنے والے عوامل دکھائی دیتے ہیں، مگر اس کے باوجود بحران کا شکار بنیادی عامل (Factor) ان میں یکساں طور پر موجود ہے۔ اگر تو معروضی حالات کا تجزیہ کریں تو ترقی یافتہ ممالک میں بھی طبقاتی جدوجہد اس سطح پر دکھائی دیتی ہے کہ انقلاب کے بارے میں سوچا جاسکتا ہے۔ اگرچہ مغربی ممالک میں بھی سائنس و تکنیک کے احیا و ارتقا سے محنت کش طبقات اپنی ہیئت میں توسیع کے عمل سے گزرے ہیں، جس سے محنت کشوں کے صرف اور صرف اس تصور میں تبدیلی رونما ہوئی ہے جو مارکس اور اینگلز نے پیش کیا تھا۔ اہم ترین بات بہرحال یہ ہے کہ محنت کشوں کی ہیئت میں توسیع کی سب سے جامع وضاحت بھی تاریخی مادیت کے اسی طریقہ کار ہی سے ممکن ہے جو انہی مفکرین نے وضع کیا تھا۔ مارکسی انقلابی انتونیو نیگری اور مائیکل ہارٹ نے اپنی کتاب 'سلطنت' میں فرانسیسی فلسفی ژاک دریدا کے افکار کی روشنی میں بحران کا شکار موضوعی عامل کو اس کے وسیع تر معنوں میں پیش کیا ہے۔ دریدا نے اپنی کتاب ''مارکس کا آسیب'' میں سیاسی جماعتوں کے انقلابی کردار اور طبقاتی شعور کے پہلے سے متعین شدہ پیمانوں کو تاریخی مادیت کے وضع کردہ طریقہ کار کی روشنی میں دیکھتے ہوئے صرف اور صرف عوام کو انقلابی عمل میں حصہ لینے کا مشورہ دیا ہے۔ مطلب یہ کہ کلاسیکی مارکسیت کے تحت یہ اصول وضع کیا گیا کہ استحصال صرف کارخانوں میں ہی ہوتا ہے۔ نئی پیداواری قوتوں کے ارتقا سے یہ تاثر بھی ابھرا، جس کا اظہار نیگری نے ان الفاظ میں کیا کہ وہ جب کسی بس میں قدم رکھتا ہے تو اسے وہاں بھی استحصال نظر آتا ہے۔ یہ ایک ایسا تصور ہے کہ جو اذعانی مارکسیت کے روایتی تصور کو تو چیلنج کرتا ہے مگر اسی مارکسیت کے بنیادی اصولوں سے ہم آہنگ ہوتا ہوا 'موضوعیت' کا دائرہ تاریخی مادیت کے اصولوں کی روشنی میں وسیع کرنا چاہتا ہے۔ مقصد محض یہ تھا کہ عوام میں قومی، لسانی، علاقائی اور مذہبی بنیادوں پر قائم ہوئی تفریق کو دور کیا جائے اور ان تمام نظریاتی تشکیلات کو طبقاتی بنیادوں پر ایک ہی جگہ اکٹھا کرتے ہوئے انقلابی جدوجہد کو تیز تر کردیا جائے۔

فرانسیسی انقلاب، مسیحیت اور الحاد

1789 کے فرانسیسی انقلاب سے جو علمی و فکری نظریات سامنے آئے، جنہوں نے روایتی مسیحی الٰہیات کی غالب تشریحات کو ان کی جڑوں سے ہلا کر رکھ دیا، ان میں سے ایک انتہائی طاقتور فکری رجحان فلسفۂ الحاد تھا، جس کو زیادہ بہتر طریقے سے اٹھارویں صدی کے فرانسیسی سماجی و تاریخی حقائق کے ساتھ جوڑ کر، نہ کہ اس سے علیحدہ کر کے سمجھا جا سکتا ہے۔ قدامت پسندانہ اور رجعتی فکری و نظریاتی رجحانات کو اسی وقت خطرہ درپیش رہتا ہے جب وہ سماجی و تاریخی سچائیوں سے ہم آہنگ ہونے کی صلاحیت سے محروم ہو جاتے ہیں اور محض اپنی حاکمیت کو برقرار رکھنے کے لیے ظلم و بربریت کی علامت بن جاتے ہیں۔ فرانسیسی انقلاب بھی ایسے ہی ظلم و جبر اور دہشت و بربریت کے نتیجے میں برپا ہوا تھا۔ انقلاب سے کچھ عرصہ قبل فرانس کے شہر پیرس کے مشرق میں بادشاہوں کے انتہائی مضبوط قلعے موجود تھے۔ یہ قلعے ظلم و تشدد، دہشت و بربریت، اور جبر و استبداد کی علامت بن چکے تھے۔ صنعتی انقلاب سے قبل فرانس میں اشرافیہ اور ان کے ظلم و جبر اور دہشت و بربریت کو فکری و نظریاتی جواز فراہم کرنے والے پادری ہوا کرتے تھے۔ وہ مسیحی الٰہیات کے نام پر عوام کو اپنی حاکمیت کو برقرار رکھنے کی خاطر جنت کی بشارت تو دیا کرتے تھے، مگر ان کی حالتِ زار کی تبدیلی کے خواہش مند نہیں تھے۔ صنعتی انقلاب کے ارتقا سے متوسط طبقات وجود پذیر ہوئے جن کے مفادات براہِ راست بدعنوان، ظالم و جابر اور دہشت پسند اشرافیہ اور کلیسا سے ٹکرانے لگے، جب ظلم و بربریت کی علامت اشرافیہ اور پادریوں اور متوسط طبقات کے درمیان کشمکش بڑھی تو متوسط طبقے سے تعلق رکھنے والے باشعور مردوں اور عورتوں پر مشتمل تقریباً ایک ہزار افراد نے اشرافیہ کے قلعوں کا محاصرہ کیا اور دس فٹ موٹی اور سو فٹ اونچی دیواروں کو مسمار کر کے اشرافیہ اور ان کے حمایتی

بنے ا

درباری دانشوروں یعنی پادریوں کو ان کے خیالات سمیت نشانِ عبرت بنا دیا۔ اشرافیہ اور پادریوں کے انہدام سے یہ فکر پروان چڑھی کہ کائنات میں کچھ بھی جامد نہیں ہے، کوئی نظام حتمی نہیں ہے، کوئی ہستی مقدس نہیں ہے، ہر شے متغیر ہے۔ یہی وہ لمحہ تھا جب مغرب میں مسیحی الٰہیات زوال پذیر ہوئی اور الحاد ایک مضبوط فلسفے کے طور پر ابھر کر سامنے آیا۔ جب تک مسیحی پادریوں کے ظلم و استبداد اور دہشت و بربریت کی داستان کو نہ سمجھا جائے اس وقت تک الحاد کی نظریاتی بنیادوں کی تفہیم بھی ممکن نہیں ہے۔ جدید الحاد کا ظہور وارتقا سماجی و معاشی ناہمواریوں کا شاخسانہ ہے۔ الحاد کی فتح حقیقت میں اس مسیحی الٰہیات کی شکست تھی جو ظلم و استحصال کی علامت بن چکی تھی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ فرانسیسی انقلاب کے تقریباً دو سو برس بعد تک مسیحیت زوال کا شکار رہی اور الحاد مختلف اشکال میں مغرب میں نہ صرف پنپتا رہا بلکہ علمی و فکری سطح پر انسانی تخیل کو وسعت بھی عطا کرتا رہا۔ یہ نکتہ ذہن نشین رہنا بہت ضروری ہے کہ ملحدانہ خیالات کے ارتقا میں عقلیت پسندی کا زیادہ کردار نہیں تھا، بلکہ یہ پادریوں کے ظلم و بربریت کی حمایت کے ردِ عمل کے طور پر پروان چڑھا تھا۔ پادری اور اشرافیہ سماجی و سیاسی صورت حال کو جوں کا توں رکھنا چاہتے تھے، جبکہ تبدیلی صنعتی ارتقا سے ناگزیر ہو چکی تھی۔ پادریوں نے جب اشرافیہ کی حمایت کی تو انقلابی قوتوں پر یہ تاثر لازمی تھا کہ مسیحی الٰہیات ظلم کی عکاس ہے، اس میں سماجی تبدیلی و تغیر سے ہم آہنگ ہونے کا کوئی جواز موجود نہیں ہے۔ متوسط طبقہ جو ظہور میں آ کر ایک قوت بنتا جا رہا تھا اسے وہ دیکھنے کے لیے تیار نہ تھے۔ پادریوں کی یک طرفہ مسیحی تشریحات کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسیحی الٰہیات کو مسترد کر کے انسان کو مرکز میں لا کھڑا کیا گیا اور سماجی و معاشی مسائل کا حل ماورائے عقل کشف و الہام میں تلاش کرنے کی بجائے عقلیت کے ذریعے تلاش کرنے کی کوششیں شروع ہوئیں۔ انقلاب سے قبل مسیحی پادری Jean Meslier جب 1733 میں فوت ہوا تو اسی برس اس کی باکمال تصنیف ''عہد نامہ'' (Testament) شائع ہو کر کلیسا کے ''کارناموں'' کی تفصیل پیش کر چکی تھی۔ میسلیئر مسیحیت پر انتہائی سخت حملہ کرتے ہوئے پادریوں کو بدعنوانی، ظلم و ناانصافی، جبر و استحصال، وحشت و بربریت، اخلاقی تنزلی اور فکری انحطاط کی علامت کے طور پر پیش کرتا ہے۔ فرانسیسی انقلاب کے دو اہم ترین پیش رو والٹیئر اور دیدیرو مسیحیت کے انتہائی سخت ناقد ہونے کے باوجود الحاد کے نمائندے نہیں تھے۔ ان کے

نزدیک مذہب عقلیت سے متصادم نہیں ہے جبکہ ایک اور اہم ترین مفکر روسو مذہب کو عقلیت کی بجائے احساس سے جوڑ کر پیش کرتا ہے۔ان کے برعکس ہولباخ، ہیلوٹیس اور لامیتری جیسے مادیت پسند الحاد کے اہم ترین نمائندے بن کر سامنے آتے ہیں۔ان کی فکر کا مرکزی نکتہ یہ ہے کہ ایک ملحد کو" فطرت، تجربے اور عقلیت کے قریب لانے کے لیے ضروری ہے کہ ہر قسم کے واہمے کو منہدم کیا جائے۔ملحد ایک ایسا مفکر ہے کہ جو مادے کی خصوصیات اور اس کے عمل آرا ہونے کے طریقے پر تفکر کرتا ہے۔" مختصر یہ کہ اٹھارویں صدی کی مسیحیت کی دہشت و بربریت کی حمایت میں کی گئیں تشریحات کے ردِ عمل کے طور پر رونما ہونے والے نظریات سے انسانی فکر کے بہت سے در کھلے۔اذعانی مسیحیت کا خاتمہ ہوا، مسیحیت کو عقلیت سے ہم آہنگ کیا گیا۔ اس کی سب سے جامع مثال کے طور پر جرمنی کے عمانوئل کانٹ، فختے، شیلنگ، ہیگل اور جیکوبی سمیت بہت سے دوسرے فلسفیوں کو پیش کیا جاسکتا ہے کہ جن کا الحاد سے کوئی واسطہ نہیں تھا، وہ کسی نہ کسی سطح پر مسیحیت کی ازسرِ نو عقلی تشکیل کے خواہاں رہے ہیں۔

یہ درست ہے کہ فرانسیسی انقلاب اپنی سرشت میں ملحدانہ تھا، مگر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سماجی ناہمواریوں کو نظر انداز کرتے ہوئے محض ملحدانہ خیالات انسان کی بقا کا باعث کیسے بن سکتے ہیں؟ فرانسیسی انقلاب نے عوامی نقطۂ نظر سے باکمال اصلاحات کیں، اور ظالمانہ جاگیردارانہ نظام کو فیصلہ کن انداز میں پاش پاش کردیا۔تاہم کسی بھی نظریے کی سچائی کو اس کے اطلاق کے بعد ہی پرکھا جاسکتا ہے۔فرانسیسی انقلاب کی بنیادی وجوہ میں اشرافیہ اور کلیسا کا ظلم و تشدد، دہشت و بربریت اور جبر و استحصال شامل تھا۔ یہی بعد ازاں ردِ انقلابی قوتیں بن کر ابھریں۔ چرچ کو ختم کرنے کے لیے متشددانہ منصوبہ بندی کی گئی۔ چرچ کو قومی تحویل میں لے کر کیتھولک فرقے کو مجبور کیا گیا کہ وہ انقلاب کے ان خیالی آدرشوں کی پاسداری کرے کہ جن کی وجہ سے انقلاب ممکن ہوا۔جیکوبن کے برسرِ اقتدار آنے سے چرچ کے خلاف اسی دہشت و بربریت کو ایک پالیسی کے طور پر اختیار کرلیا گیا کہ جس کے ردِ عمل میں انقلابی قوتیں وجود میں آئی تھیں۔شکلیں تبدیل ضرور ہوئیں مگر ظلم و تشدد اپنی جگہ پر قائم رہا۔انقلاب کا راہنما میکسی میلن رابسپیئر اگرچہ مسیحی عقیدے کے منظم قتال کا مخالف تھا، کیونکہ اس سے ردِ انقلابی قوتوں کے مضبوط ہونے کے امکانات تھے، مگر بیرن ڈی کلوٹس کٹر ملحد تھا اور مسیحی عقائد کے حامل لوگوں

کے قتال کے عمل کے حق میں تھا۔ مختصر یہ کہ ملحدوں نے منظم انداز میں ظلم و بربریت کے وہی مراکز قائم کیے جن کے خلاف وہ صف آرا ہوئے تھے۔ وہ فراموش کر گئے کہ الحاد کا حقیقی امتحان یہ ہے کہ وہ ظلم و تشدد، ناانصافی اور عدم مساوات جیسی برائیوں کو منہدم کرے۔ محض ملحد کا لاحقہ کسی اخلاقی نمونے کا پاسدار نہیں ہے۔ الحاد کا حقیقی امتحان مذاہب کے خاتمے میں نہیں، ہے بلکہ غربت و افلاس، ظلم و تشدد وحشت و بربریت کے خاتمے میں ہے، جو کہ محض الحاد سے ممکن نہیں ہے۔ بیسویں صدی ہمارے سامنے مسیحیت کی ازسرِ نو تشکیل کی شہادت پیش کرتی ہے۔ بیسویں صدی کے آخر میں فرانسس فوکویاما ہمیں باور کراتا ہے کہ امریکی لبرل جمہوریت حقیقت میں جرمن فلسفی جارج ہیگل کے اس کی کتاب ''سپرٹ کی مظہریات'' میں پیش کیے گئے ان خیالات کا عکس ہے جن کے تحت آقا اور غلام محض اپنی ''شناخت'' کے لیے برسرِ پیکار ہوتے ہیں۔ فوکویاما کے خیال میں ''شناخت'' کی احتیاج مسیحی اخلاقیات میں مضمر ہے، اس احتیاج کی تکمیل مسیحیت کا انہدام نہیں اس کا تسلسل ہے۔ اس تناظر میں فوکویاما امریکہ کو دنیا کی دیگر آئیڈیالوجیز کے نتیجے میں قائم ہونے والی ریاستوں میں سب سے زیادہ ترقی یافتہ مسیحی ریاست کے طور پر پیش کرتا ہے۔ ژاک دریدا نے بھی اپنی کتاب ''سپیکٹرز آف مارکس'' میں امریکہ کو ایک مسیحی ریاست کہا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ مسیحی الٰہیات کی وہ تشریح جو فرانسیسی انقلاب سے قبل کلیسا کرتی تھی وہ سماجی ارتقا سے تضاد میں آنے کے باعث باطل قرار پائی، اس کے ساتھ ہی یہ خیال بھی باطل ٹھہرا کہ مسیحیت کو نئے افکار سے ہم آہنگ کر کے اس میں وسعت نہیں لائی جا سکتی۔ اٹھارویں صدی کا مربوط و منظم جرمن فلسفہ مسیحیت کی توسیع کی واضح مثال ہے، جبکہ بیسویں صدی کی امریکی ریاست کا قیام اسی مسیحی آئیڈیالوجی کا تسلسل ہے۔

مغرب میں لوگوں کی اکثریت کسی بھی طرح کے جبر کے بغیر مذہبی عقائد پر عمل پیرا ہے۔ ''نئے ملحد'' بھی اپنے نظریات کی تبلیغ کے لیے ٹی وی چینلوں پر بیٹھے نظر آتے ہیں، تاہم ان کے انتہا پسندانہ خیالات اور رویوں کی وجہ سے عوام کی اکثریت ان کے خیالات میں کشش محسوس نہیں کرتی۔ ان کی ساری تنقید مسیحیت سے شروع ہو کر مسیحیت پر ہی ختم ہو جاتی ہے۔ اگر وہ مسیحیت کا ذکر نہ کریں تو ان کے پاس کہنے کو کچھ نہیں ہوتا، نہ ہی سماجی ناانصافیوں، استحصال اور ظلم و جبر کو ختم کرنے کا کوئی لائحہ عمل ان کے پاس موجود ہے۔

عقیدہ اور انقلاب

پاکستان کو معروضِ وجود میں آئے 68 برس کا عرصہ گزر چکا ہے۔ اس ملک کے عوام کی اکثریت ابھی تک بنیادی انسانی سہولیات اور حقوق سے محروم ہیں۔ ایک طرف بھوک، افلاس اور بیروزگاری ہے تو دوسری طرف بجلی، گیس، اور شفاف پانی کی قلت ہے۔ دہشت گردی جو کہ حکمرانوں کی غلط سیاسی پالیسیوں کا نتیجہ ہے جہاں لوگ اس سے لقمہ اجل بن رہے ہیں تو وہاں لوگ بھوک، پیاس اور گرمی سے بھی مارے جا رہے ہیں، جو بلاشبہ مفاد پرستانہ سیاسی پالیسیوں ہی کا لازمی نتیجہ ہے۔ حالات یہ ہیں کہ سماجی اور سیاسی سطح پر غربت، بھوک، استحصال، ناانصافی اور ظلم و دہشت نے عوام کو مضبوط حصار میں لے رکھا ہے، امیر اور غریب کے درمیان طبقاتی تفریق مزید گہری ہوتی جا رہی ہے، مگر اس کے شعور کا فقدان ہے۔ عوام کی کسی بھی حوالے سے کوئی فکری رہنمائی نہیں ہے۔ سیاست دان اور مذہب پرست مسلسل لوگوں کو فکری و عملی سطح پر غلام بنا کر رکھنا چاہتے ہیں۔ معاشی، سماجی اور سیاسی تفریق میں اضافہ لوگوں میں طبقاتی شعور کو بیدار کرنے کی بجائے مذہبی شدت پسندی کو پروان چڑھا رہا ہے۔ اس سارے تناظر کو سامنے رکھتے ہوئے ذہن میں کئی سوالات جنم لیتے ہیں، جن میں سب سے بنیادی سوال یہ ہے کہ کیا وجہ ہے کہ لوگوں کا طبقاتی شعور اجاگر نہیں ہو رہا ہے اور عوام کیوں اپنے بنیادی حقوق کے لیے جدوجہد سے گریزاں ہیں؟ لوگ کیوں موت کو زندگی پر ترجیح دیتے ہیں؟ کیا وجہ ہے کہ لوگ افلاس، بھوک اور گرمی سے گھروں اور سڑکوں پر پڑے ہوئے مر جانے کو ترجیح دیتے ہیں اور اپنے غم و غصے کو کسی انقلابی تحریک میں مجتمع نہیں کر پاتے؟ کیا عقیدہ، انقلاب کے راستے میں رکاوٹ ہے؟ جبکہ تاریخ تو یہی بتاتی ہے کہ ہر عقیدے کا آغاز ایک انقلابی تحریک کے طور پر ہی ہوا ہے۔ پھر تضاد کہاں پر ہے؟ اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ ریاست کسی بھی انقلابی

سرگرمی کو روکنے کے لیے ریاستی جبری آپریٹس (فوج، پولیس، عدلیہ وغیرہ) اور ریاستی آئیڈیولاجیکل آپریٹس (تعلیم، مذہب، تصوف، ہسپتال وغیرہ) کا استعمال کرتی ہے۔ لیکن پاکستان میں مختلف طبقات کے درمیان جنم لینے والے تضادات و کشمکش درست سمت میں متعین ہونے سے جو پہلو سب سے زیادہ متاثر کر رہا ہے اور جس کی وجہ سے سماج میں جنم لینے والی انقلابیت التوا کا شکار ہے وہ 'عقیدے' کا اہم کردار ہے۔ یہاں عقیدے کا پرچار صرف اور صرف ریاستی اداروں ہی میں نہیں ہوتا بلکہ گھر سے محلے، اور مسجد و مدارس سے 'جدید' تعلیمی اداروں تک طلبا اور عام لوگوں کے اذہان میں عقیدے کو راسخ کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ عقیدے کو لوگوں کے اذہان میں اس لیے راسخ نہیں کیا جاتا کہ اس کے مبلغوں کے باطن میں لوگوں کے لیے سچی محبت پیدا ہو چکی ہے اور یہ مبلغ نہیں چاہتے کہ لوگ مرنے کے بعد جہنم میں جائیں! یہ ممکن نہیں ہے کہ جن لوگوں سے محبت ہو ان کے لیے اس دنیا کی جہنم کو تو قابل قبول بنانے کے لیے باقاعدہ تبلیغ کی جائے اور اگلی دنیا میں انہیں جنت کی بشارت دے دی جائے۔ یہ گہرا تضاد ہے جسے دنیا اور آخرت میں اعلیٰ زندگی کی تفریق کو ختم کر کے ہی دور کیا جا سکتا ہے۔ اگلے جہاں میں جنت کی ملائی بشارت کا واحد مقصد مذہبی آئیڈیالوجی کی تبلیغ کر کے لوگوں کے اذہان پر تسلط برقرار رکھنا ہوتا ہے، انہیں مسلسل غلامی کے لیے تیار کرنا ہوتا ہے۔ پاکستان کے لوگوں کو اگر مفاد پرستانہ مذہبی تعلیمات سے نجات مل جائے تو یہ بنیادی طور پر سیکولر ہیں۔ اگر ان پر سیاست مسلط نہ کی جائے تو وہ اپنے عقیدے سمیت جدید سیکولر سماج سے ہم آہنگ ہونے کی اہلیت رکھتے ہیں۔ لیکن عقیدے کے انتہا پسندانہ استعمال سے لوگ 'سچائی' دیکھنے کے اہل نہیں رہتے ہیں۔

دیکھا یہ گیا ہے کہ جہاں ایک طرف لوگوں کے عقائد کا مذہبی استحصال موجود ہے، جس کا استعمال کر کے انہیں اپنے سیاسی مقاصد کے لیے استعمال کیا جاتا ہے تو دوسری طرف وہ 'روشن خیال' اور 'ترقی پسند' ہیں جو ملاّ کی مذہبی آئیڈیالوجی، عقیدے کے سیاسی استعمال اور اعتدال پسند لوگوں کے قلب و ذہن میں ان کے عقیدے کے لیے تقدس کے پہلو کو دیکھنے سے محروم ہیں۔ یہ لوگ عقیدے کے سیاسی کردار کو نشانہ بنانے کی بجائے عقیدے پر عمومی انداز میں حملہ

کرتے ہیں۔ پاکستان جیسے عقیدہ پرور معاشرے میں عقیدے پر اس قسم کی غیر سنجیدہ اور سماجی حرکیات سے نابلد ہو کر علمی تنقید کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ اعتدال پسند لوگوں نے انقلابی جدوجہد کو عقیدے کا ایک اہم حریف تصور کر لیا ہے۔ لوگوں کو اس سوچ پر مجبور کرنے میں سب سے اہم کردار انہی انقلاب کا نعرہ لگانے والوں نے ادا کیا ہے۔ اب حالات یہ ہیں کہ لوگوں کی اکثریت افلاس، غربت، ناانصافی، ظلم اور استحصال کا شکار تو رہنا چاہتی ہے مگر اپنے عقیدے کو انقلاب کی 'بھینٹ' نہیں چڑھانا چاہتی ہے۔

سماجی سطح پر کسی بھی انقلابی جدوجہد کو کامیابی سے ہمکنار کرنے کے لیے فطری سائنسوں اور سماجی سائنسوں کے درمیان واضح فرق کو ملحوظِ خاطر رکھنا بہت ضروری ہے۔ سماجی سائنس کا آغاز کسی تجریدی تعقل پسند نظریے سے نہیں کیا جا سکتا، جو صرف خود کو تھیوری کی سطح پر درست ثابت کرتا ہو۔ کیونکہ سماج میں جذبات و احساسات کے حامل انسان رہتے ہیں، ان میں سے بیشتر اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ جن کے ساتھ اس دنیا میں ناانصافی، ظلم اور استحصال ہوتا ہے انہیں اس کا صلہ اگلے جہاں میں ملتا ہے۔ اس خیال کو جس طرح پیش کیا جاتا ہے، اس سے سماجی سطح پر ذلت و رسوائی کا تسلسل برقرار رہتا ہے۔ سماجی جدوجہد میں اس خیال سے نبرد آزما ہونے کا طریقہ یہ نہیں کہ لوگوں کو یہ یقین دلایا جائے کہ ان کا عقیدہ غلط ہے، بلکہ انہیں اس نکتے پر لایا جائے کہ مذہب کی آڑ میں جس طریقے سے ان کے جذبات و احساسات کو یرغمال بنایا جا رہا ہے اس کے مقاصد مذہبی نہیں، بلکہ سیاسی نوعیت کے ہیں، مذہبی رہنما خود تو اسی دنیا میں جنت کے مزے لیتے ہیں، مگر اپنے پیروکاروں کو آخرت میں جنت کا لالچ دیتے ہیں۔ وڈیرے، جاگیر دار، سرمایہ دار خود تو پارلیمان میں پہنچنے کے لیے کوشش کریں مگر اپنے پیروکاروں کو مزاروں پر بیٹھنے کا درس دیں تو اس وقت ضروری یہ ہے کہ لوگوں میں اس تفریق کو سامنے رکھتے ہوئے ان میں سماجی انصاف کا شعور بیدار کیا جائے۔ ان میں عرضی جنت کا احساس پیدا کرتے ہوئے ان کی اور ان کے مذہبی رہنماؤں کی زندگیوں کے درمیان معیاری فرق کو اجاگر کیا جائے۔

سماجی سائنس میں تعقل پسندی کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ پہلے اپنے ذہن میں خیالات و افکار کا ایک خاکہ تیار کر لیا جائے اور اس کے بعد اس کے اطلاق کی کوشش شروع کر دی جائے۔

سماجی سائنس معروضی صورتحال کے معروضی تجزیے پر زور دیتی ہے، جس کا بنیادی نکتہ اس حقیقت کا جائزہ لینا ہے کہ کسی بھی سماج میں وہ کون سے عوامل ہیں جو انقلابی تبدیلی کے راستے میں رکاوٹ بن سکتے ہیں اور ان سے کیسے نبرد آزما ہونا ہے! جس سماج میں لوگوں کی اکثریت سماجی معاملات کو مذہب کی نظر سے دیکھتی ہو وہاں مذہب کو کبھی بھی انقلابی نظریے کے ساتھ تضاد میں لانے سے مثبت نتائج برآمد نہیں کیے جاسکتے۔ 'عقیدے' کے کردار کی تبدیلی کو وسیع تر مفہوم میں سماجی انقلاب سے جوڑ کر دیکھنا زیادہ ضروری ہے۔ پاکستان جیسے سماج میں اشتراکیت جیسے انسان دوست نظریے کے ساتھ بھی یہی المیہ پیش آیا ہے کہ اس کے مبلغوں نے لوگوں میں استحصال وظلم کی نوعیت اور اس کی روشنی میں ان کے باطن میں طبقاتی شعور کو بیدار کرنے کی بجائے، براہِ راست اشتراکیت کو مذہب کا مدِ مقابل بنا کر پیش کیا ہے۔ مذہب پرستوں نے اسی نکتے کا فائدہ اٹھایا ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اشتراکیت میں موجودہ تمام پہلو جو سماجی انصاف کی اہمیت کو واضح کرتے تھے، وہ مذہبی تعصب کی بھینٹ چڑھ گئے۔ بیش تر لوگ اشتراکیت کے بارے میں جاننا ہی نہیں چاہتے ہیں۔ اشتراکیت کے نام لینے سے ان کے ذہن میں پہلا خیال یہی آنا چاہیے تھا کہ اس نظریے کا بنیادی مقصد استحصال وظلم، امتیاز وتفریق اور مساوات کی بنیاد پر ایک 'مثالی' معاشرے کو قائم کرنا ہے، مگر جس طریقے سے اسے پیش کیا گیا ہے، اس سے پہلا تاثر یہی ابھرتا ہے کہ اس نظریے کا اکلوتا مقصد 'الحاد' کی تبلیغ کرنا ہے۔ جس معاشرے میں لوگ ظلم، تشدد، غربت وافلاس اور استحصال کے خاتمے سے زیادہ اہمیت عقائد کو دیتے ہوں وہاں نظریات کی اشاعت میں انتہائی احتیاط سے کام لینا چاہیے۔ عقیدہ جب لوگوں کے ذہن وقلب پر نقش ہو جائے تو اسے 'باطل شعور'' کہہ کر مسترد نہیں کیا جاسکتا۔ مخصوص طبقاتی پس منظر میں اس کی نظری تشریح 'باطل شعور' کے طور پر ضرور کی جاسکتی ہے، مگر ذہن میں یہ رہنا بھی ضروری ہے کہ جب کوئی نظریہ لوگوں کے شعور کا لازمی حصہ بن جائے تو اس نظریے کی طاقت کو نہ دیکھنا بھی ایک طرح سے 'باطل شعور' ہی کے مماثل ہوتا ہے۔ لوگوں کی ترجیحات کو دیکھ کر، ان کا محتاط انداز میں تجزیہ کر کے ہی سماجی لازمیت کی جانب ان کے شعور کا رخ متعین کیا جاسکتا ہے۔

نظام کی تبدیلی اور نیکی کا تصور

نیکی اور بدی ایسے تصورات نہیں ہیں کہ جن کی ایک بار قدر متعین کرلی جائے اور پھر صدیاں گزر جانے کے بعد بھی خود کو اسی قدر کا پابند بھی سمجھا جائے۔ نیکی اور بدی 'اضافی' تصورات ہیں۔ ان کے مفاہیم مخصوص سماجی تناظر میں تشکیل پاتے ہیں اور تناظر کی تبدیلی سے غیر متعلقہ ہو کر اپنے مفاہیم کو کھو دیتے ہیں۔ ان تصورات کی قدر کو متعین کرنے کے لیے اس سماج سے رجوع کیا جاتا ہے، جس میں یہ تشکیل پاتے ہیں اور بدلتے سماجی تقاضوں کے ساتھ تضاد میں آکر خود کو تبدیل کرتے ہیں۔ نیکی اور بدی کے ایک مخصوص اور جامد تصور پر ہمہ وقت عمل پیرا رہنا اور ان تصور کی حیثیت کو زمان و مکاں سے ماورا قرار دینے کا مطلب ہی یہ ہے کہ اس تصور پر کسی نہ کسی مذہبی یا سماجی گروہ کی اجارہ داری ہے اور وہ نہیں چاہتے کہ اس تصور کی تبدیلی سے لوگوں کے اذہان میں تشکیک کا قضیہ جنم لے۔ بعض تصورات کو لوگوں کے اذہان میں مستقل ٹھونسے رکھنے کا مقصد ان کے اذہان کو کنٹرول میں رکھنا ہوتا ہے اور یہ عمل مقتدر طبقات کی آئیڈیالوجی کا حصہ ہوتا ہے۔ مخصوص تصورات کے حوالے سے تشکیک کے جنم لینے سے لوگوں کے اذہان میں یہ تصورات راسخ ہونے لگتے ہیں کہ کوئی ایسا نظریہ اور اس سے منسلک کسی 'سچائی' کی نوعیت ایسی نہیں ہے جسے مستقل بنیادوں پر حتمی تسلیم کرلیا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ انفرادی اور اجتماعی بھلائی کے علاوہ کوئی بھی تصور مقدس نہیں ہے۔ جب کوئی تصور اپنی تشکیل کی بنیاد کو کھو دیتا ہے تو وہ نوع انسانی کے اجتماعی مفاد سے ٹکرانے لگتا ہے اور غیر مقدس ہو جاتا ہے۔ تمام مذاہب اور اعلیٰ نظریات کا بنیادی مقصد اجتماعی انسانی مفاد کا شعور بیدار کرنے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ تاہم ان تمام باتوں کے باوجود یہ کہا جاسکتا ہے کہ 'انصاف' اور 'مساوات' ایسی سماجی و اخلاقی اقدار ہیں جن کی حیثیت آفاقی نوعیت کی ہوتی ہے، جن کی ضرورت ہمہ

وقت محسوس کی جاتی ہے۔ انصاف اور مساوات کا معیار بدل سکتا ہے مگر ان اقدار کی اہمیت مسلمہ ہے۔ ان کے حصول کے لیے کی گئی تگ ودو کو اعلیٰ ترین 'نیکی' میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ ان اقدار کے حصول کی کوشش کرنا 'پارسا' کی بند کمرے میں کی گئی عبادت سے بہتر ہے۔ کوئی شخص خواہ کتنی ہی عبادت کیوں نہ کرے، وہ حالتِ استغراق میں خواہ ''حقیقتِ عظمیٰ'' کا دیدار ہی کیوں نہ کرلے، یہ سب اس کی اپنی ذات تک محدود رہتا ہے۔ اس کا یہ عمل سماجی یا آفاقی نہیں بلکہ تجریدی یا انفرادی ہی ہوتا ہے۔ اگر ''حقیقتِ عظمیٰ'' کے ''نظارے'' نے اس کے کردار کو منقلب کیا ہے، تو اس کا تعین بھی اس شخص کے سماجی عمل ہی سے ہو سکتا ہے۔ لیکن انصاف اور مساوات ایسی آفاقی اقدار ہیں، جن کا تقاضا ہی یہ ہے کہ سماج سے ظلم ودہشت، جبر واستحصال، رنگ نسل کے امتیازات، ذات پات کی بنیاد پر قائم تفریق کا خاتمہ کر دیا جائے۔ یہ قدار احترامِ انسانیت کے اعلیٰ ترین تصور پر قائم ہیں۔ ان کا فائدہ کسی ایک شخص کو نہیں، بلکہ نوع انسانی کو یکساں طور پر پہنچتا ہے۔ مبنی بر انصاف اور مساوات کے اصولوں پر قائم معاشرے کے قیام کے لیے کوشش کرنا اعلیٰ ترین 'نیکی' کا عمل ہے، جبکہ ان اقدار کی پاسداری کرنا کسی بھی سماجی نظام کی بقا کی ضمانت ہے۔

نیکی کا تصور سماج میں جنم لیتا ہے اور سماج میں ہی قابلِ فہم ہوتا ہے۔ ہر قسم کی قدر سماجی تشکیل ہی ہوتی ہے اور سماج خالص انسان کی تخلیق ہے۔ انسان فطرت پر عمل آرا ہوتا ہے اور اس عمل کے دوران فطرت کو سماج میں بدلتا ہے۔ سماج کی تشکیل کے عمل میں انسان خود کو ایک فرد کی صورت میں تشکیل دیتا ہے۔ لہٰذا سماج کے اندر فرد کا تصور موجود ہے اور فرد کے اندر سماج کا تصور موجود ہوتا ہے۔ سماج سے انحراف کر کے کوئی بھی شخص انسان تو کہلا سکتا ہے مگر فرد نہیں! سماج کی حقیقی تفہیم اسی صورت ممکن ہے جب سماج کو اس کی تخلیق کے عمل سے لے کر اس کی موجود حالت تک کا سائنسی تجزیہ کیا جائے۔ سماج کی تفہیم کے دوران کسی ''خارجی ہاتھ'' کو تصور کرنا ضروری نہیں ہے، کیونکہ سماج کی تخلیق میں کسی بھی 'خارجی ہاتھ'' کو تصور کرنا اور بعد ازاں اسے اپنی تمام کوتاہیوں کا ذمہ دار ٹھہرانا اپنی ہی خامیوں سے چشم پوشی کرنے کے مترادف ہوتا ہے۔ ہر وہ عمل جو سماجی سائنس میں اپنی لازمیت کو ثابت کرے وہ ایک 'نیک' عمل ہے،

جبکہ ہر وہ عمل جو سماجی لازمیت سے ٹکرائے، سماج کو جوں کا توں رکھنے پر اصرار کرے، آفاقی اقدار کے حصول کی راہ میں رکاوٹ کھڑی کرے وہ اس 'نیک' عمل کا مخالف یعنی ایک 'بدی' ہے۔ نیکی کو پرکھنے کا سب سے اعلیٰ پیمانہ ہی یہ ہے کہ اسے اجتماعی انسانی فلاح کے مقابل رکھ کر دیکھا جائے۔ نیکی خواہ کتنی ہی ماورائی نوعیت کی کیوں نہ ہو، محض ماورائیت کی بنیاد پر اس کا تجزیہ اس کی سماجی حیثیت کو مشکوک ہی رکھتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شخص شب و روز عبادت میں گزارتا ہے، اور اس کی عبادت نے اس کے باطن کو تبدیلی سے ہمکنار نہیں کیا ہے، اس شخص کا دوسروں کے ساتھ رویہ انتہائی غیر انسانی ہے تو اس کی وہ نیکی جو اس نے عبادت سے کمائی ہے، اسے ایک ماورائی قدر تو کہا جا سکتا ہے مگر اسے کبھی ایک سماجی 'قدر' کے طور پر تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ عام طور پر دیکھا یہ گیا ہے کہ جو لوگ زیادہ عبادت کرتے ہیں وہ دوسرے انسانوں کو حقیر گردانے لگتے ہیں۔ وہ ایک باطل احساسِ برتری کا شکار ہو جاتے ہیں۔ جو عبادت شخصیت پر اس قسم کے اثرات مرتب کرے اس کے منفی اثرات سے محفوظ رہنے کی تدبیر کرنی ضروری ہوتی ہے۔ عبادت کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ وہ انسان کے باطن کو تبدیل کر دے۔ اس کے اندر خوف نہیں، بلکہ نوعِ انسانی کے لیے حِساسیت کو بیدار کر دے۔ انسان کے 'سیلف' کی تشکیل کا نسل اسی وقت بامعنی بن سکتا ہے، جب عبادت گزار سماجی فلاح کے حقیقی مفہوم کو سمجھے۔ منافقت، بداخلاقی اور بددیانتی پر مجبور کرنے والے سماجی نظام کا فہم حاصل کرے، حقیقی ظالم کو پہچانے، خود نمائشی سے دست بردار ہو، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ان سماجی ساختوں کو توڑنے کے لیے جدوجہد کرے جن کے وسط سے سماجی ناانصافی، ظلم و بربریت اور جبر استحصال کے تصورات جنم لیتے ہیں۔ سماجی عمل کی سائنسی تفہیم اعلیٰ ترین نیک عمل ہوتا ہے۔ کسی غریب شخص کو خیرات دے دینا مگر اس نظام کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کی کوشش نہ کرنا، نیکی کو مشکوک بنا دیتا ہے، جو سماج میں بے شمار خیراتیوں کو جنم دیتا ہے، ان کی افزائش کرتا ہے اور پھر ان سے متعلق خیرات جیسے تصورات کی تشکیل کر کے خود کو نیک انسانوں کے منصب پر فائز کر لیتا ہے۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اسلحے کے کارخانے لگائے جائیں، اسلحہ لوگوں کو بیچا جائے اور اس کے بعد انہیں اسلحہ نہ استعمال کرنے کا مشورہ دیا جائے، پہلے لوگوں پر اسلحے کا استعمال کر کے انہیں اپاہج بنایا جائے اور اس کے بعد ان

کے اپاہج پن کا علاج کروا کر خود کو نیک کہلوایا جائے، مگر اس کے ساتھ مسلسل اپاہجوں کی پیدائش کے عمل کو بھی جاری رکھا جائے۔ ہم جس سماج میں رہتے ہیں وہ اسی دوغلے پن کا شکار ہے۔

سماج سے مراد محض انسانوں کا مجموعہ نہیں ہے، سماج افراد کے مابین رشتوں کا مجموعہ ہوتا ہے۔ سماج کی بنیاد اگر کسی 'باطل' نظام پر رکھی جائے گی تو اس بنیاد پر قائم رشتوں کی نوعیت بھی 'باطل' ہی ہوگی۔ جس سماج میں ہم رہتے ہیں اس میں انسانوں کے مابین حقیقی رشتوں کی حیثیت اولین نہیں ہوتی ہے، بلکہ 'اشیا' کو رشتوں پر مقدم ٹھہرایا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ ماں باپ کے ساتھ رشتے کی نوعیت بھی ان کے مابین فطری تعلق کی وجہ سے نہیں ہوتی، بلکہ ان اشیا کی وجہ سے ہوتی ہے جن کی مستقل فراہمی بچے کو ماں باپ کی نظر میں 'نیک' بناتی ہے۔ بددیانتی پر استوار 'نیکی' کے ظاہری مفہوم تک رسائی حاصل کر کے خود کو سماج یا اپنی ہی نظر میں ایک 'نیک انسان' کے طور پر دیکھ کر تسلی تو دی جا سکتی ہے، مگر اس قسم کی نیکی محض ایک سراب سے زیادہ اور کچھ نہیں ہوتی۔ نیکی کے متلاشی افراد کا فرض یہ بنتا ہے کہ وہ سماج کی حقیقی منافقانہ بنیاد کو سمجھیں اور اپنی جدوجہد سے اس بنیاد کو منہدم کرنے کی کوشش کریں۔ سماجی بنیاد کی تبدیلی اس بنیاد سے منسلک تمام خیالات اور اقدار کا خاتمہ کرتے ہوئے نئی اقدار اور تصورات کی افزائش کے لیے ایک مختلف بنیاد فراہم کرتی ہے۔ ہمیں یہ فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ حقیقی نیکی اپنی سرشت میں سماجی ہوتی ہے۔ سماج سے یہاں مراد ایسا سماج نہیں کہ جو 'موجود' ہے، جس نے ہر طرح کی برائی کو جنم دے رکھا ہے، بلکہ ایک ایسا سماج جیسا کہ اسے 'ہونا' چاہیے۔ 'چاہیے' سے یہاں مراد ایسے سماج کی تشکیل نہیں ہے جس کی احتیاج کہیں خارج سے سماج کے اندر داخل کی جائے۔ بلکہ اس سماج کے اندر سے ہی اس کی 'مثالی' شکل کو سامنے لایا جائے۔ حقیقی نیکی محض اس برائی کے وقتی خاتمے کا نام نہیں ہے، جو سماجی نظام کی برائی کے باعث ہمہ وقت جنم لیتی رہتی ہے، بلکہ اس برائی کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کا نام ہے۔ اعلیٰ نیکی کی سچائی کو صرف اور صرف اس 'مثالی' سماج کی تشکیل کے تصور کے تحت ہی ثابت کیا جا سکتا ہے، جس کی تشکیل کے تقاضے اس سماج کے اندر موجود ہوتے ہیں۔

بدلتے تقاضے اور قرأت کا عمل

کسی فن پارے، سماجی سائنسوں، مذہبی یا فلسفے کی کسی کتاب کو پڑھنے کا سب سے اعلیٰ طریقہ کار کیا ہو سکتا ہے؟ ان کی روایتی انداز میں تشریح یا ان کی تخلیقی تشریح کو کیسے ممکن بنایا جا سکتا ہے؟ کیا ہمیں کسی ایسے اعلیٰ طریقہ کار کو دریافت کرنا چاہیے؟ اور اگر ایسا کوئی طریقہ کار دریافت کر لیا جائے جس کہ بارے میں یہ یقین ہو کہ قرأت کا اس سے بہتر کوئی اور طریقہ کار نہیں ہے تو پھر کیا ہمیں اس کو اختیار کر لینا چاہیے کہ نہیں؟ یہ چند سوالات ہیں جن کا جواب تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ ایسی تشریح و تعبیر کہ جس میں قاری کی پہلی اور آخری ترجیح کسی فن پارے، مذہبی یا فلسفے کی کسی کتاب سے ان تصورات، خیالات، معنوں اور مفاہیم کا استخراج اور تشکیل مقصود ہو، جو انتہائی باریکی سے ان متون کے اندر پیوست تو ہوں، مگر کسی مختلف یا نئے تناظر میں ان کے استخراج و اطلاق کی بھی ضرورت محسوس کی جا رہی ہو۔ مطلب یہ کہ اس نئی تعبیر و تشریح میں اگر کوئی شے غیر متعلقہ ہوتی ہے تو وہ کسی متن کی ماضی میں کی گئی تشریح ہوتی ہے، کسی نقاد، فلسفی یا عالم کے نکالے گئے نتائج ہوتے ہیں جو غیر متعلقہ ہو جاتے ہیں۔ بذات خود متن غیر متعلقہ نہیں ہوتا ہے۔ اصل نکتہ یہ ہے کہ قرأت کا عمل حال کو ماضی میں لے جانے کا عمل نہیں ہے، بلکہ ماضی کو حال میں لانا مقصود ہوتا ہے۔ کسی بھی متن کی تاریخ کے کسی بھی عہد میں قرأت کی جا سکتی ہے، اس متن کو بامعنی بنایا جا سکتا ہے، منحصر اس بات پر ہے کہ اس کی تشریح و تعبیر کے لیے قرأت کا کیا طریقہ کار بروئے کار لایا جا رہا ہے۔ ایسا طریقہ کار اور اس سے نکالے گئے نتائج جس سے ہر قسم کی سیاسی، سماجی اور مذہبی دقیانوسیت کا انہدام عمل میں آتا ہو۔ اس عمل کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کے لیے مختلف علوم و فنون کی گہری تفہیم رکھنے والے ایک اعلیٰ تربیت یافتہ قاری کی ضرورت ہے، جو جب کسی متن کے اندر داخل ہو، تو ایک متن اس کے اندر

بھی موجود ہو، جو اسے اس کے عہد کے سماجی، سیاسی اور فلسفیانہ و مذہبی رجحانات کا گہرا فہم عطا کر رہا ہو، یعنی تربیت یافتہ قاری دونوں پر یکساں قدرت رکھتا ہو۔ وہ ان تصوراتی، خیالی معنویت کو دریافت کرے جن کے درمیان دونوں متون میں مماثلت دکھائی دے رہی ہو، اور ان امتیازات کو بھی دیکھ لے جو نئے تقاضوں کے تحت نئی تعبیر کے لیے ضروری نہ ہوں۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ غیر متعلقہ تصورات و خیالات کی مستقبل میں کسی اور سطح پر قرأت ممکن نہیں ہوگی۔ متون کی قرأت کی اولین شرط یہ ہے کہ انہیں اپنے عہد سے ہم آہنگ کرنا ہے اور ان کی پرانی تشریحات سے نجات حاصل کرنی ہیں۔

متن کی تشریح و تعبیر سے قبل یہ تہیہ کر لیا جائے کہ ہمیں متن سے باہر نہیں جانا ہے، اور جو خیالات بدلتے تقاضوں سے غیر ہم آہنگ ہیں انہیں محض اپنی موضوعی طبع یا اس خیال کے تحت متن کی تشریح میں متعلقہ ثابت نہیں کرنا کہ ان کی تشریح و تعبیر کسی بہت عالم فاضل شخصیت نے کر رکھی ہے، اور وہ شخصیت کسی فرقے کے لیے سند کا درجہ رکھتی ہے۔ شخصیات کی تقدیس کا پہلو غیر متعلقہ ہے! تشریح و تعبیر اصل متن کی مقصود ہے، اس دوران اگر ماضی میں کی گئی تشریح بدلتے تقاضوں کے تحت اپنی ہی ضد میں بدل گئی ہے تو اسے اپنے حال سے ہم آہنگ ہونے کے لیے مسترد کر دینا ہی بہتر ہے۔ سچی قرأت کا یہی تقاضا ہے۔ فرانسیسی فلسفی ژاک دریدا نے یہ نہایت اہم نتیجہ نکالا تھا کہ ''متن سے باہر کچھ نہیں ہے۔'' اس نتیجے کا مطلب یہ نہیں کہ متن کے اندر، اس کی تشکیل یا پیداوار کے عمل کے دوران خارج سے کوئی مواد اس کے اندر موجود نہیں ہوتا، یا متن میں داخل ہونے سے پہلے قاری کا ذہن کورے کاغذ کی مانند ہوتا ہے۔ متن کی تشکیل یا پیداوار کا عمل داخلی و خارجی عناصر کے ارتباط کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اگر وہ محض داخلی عناصر پر مشتمل ہو تو سماجی و ثقافتی سطح پر اس کی تعبیر ممکن نہیں ہے، کیونکہ ایسی تخلیق صرف ایک فوق تجربی التباس کو جنم دیتی ہے، جس کی جڑیں اس کے ''خالق'' کے باطل افکار میں گہری پیوست ہوتی ہیں۔ اس طرح اس التباس کی تعبیر کسی اور التباس کی تشکیل کا باعث بنتی ہے۔ لہٰذا کسی بھی متن کو سماجی و ثقافتی سطح پر قابل فہم بنانے کے لیے اس قسم کے باطل مفروضوں سے نجات پانی ضروری ہوتی ہے! اس کلیے کا اطلاق مذہبی، فلسفیانہ، فنی و ادبی متون پر یکساں ہوتا ہے!

مذہبی، فلسفیانہ، فنی و ادبی متون سے مخلص رہنے کے لیے ضروری ہے کہ قرأت کے عمل کے دوران اس متن کے اندر سے ہی معنی و مفاہیم کے استخراج کے عمل کا تعین کیا جائے۔ فرض کریں کہ اکیسویں صدی کا اعلیٰ تربیت یافتہ قاری کسی مذہبی کتاب کو پڑھنا چاہتا ہے، تاکہ پرانی دقیانوسی تشریحات سے نجات پائی جاسکے، تو اس پر لازم ہے ایک باشعور اور لاتشکیلی اور جدلیاتی حوالوں سے تربیت یافتہ قاری اس کتاب کو انتہائی باریکی، گہرائی اور قریب سے اس کی قرأت کے بعد کسی نتیجے پر پہنچے۔ اتنے قریب سے کہ پہلے سے رائج تمام تشریحات کی دقیانوسیت واضح ہونے لگے۔ وہ قاری مذہبی کتاب کی باریک قرأت سے پہلے سے ماخوذ نتائج کو مسترد کر دے گا، یہ ایسا خیال ہے جو کسی مذہبی کتاب کی بنیادی تعلیمات سے متصادم نہیں ہے، تاہم رجعتی ملائیت ابھی اسے قبول کرنے کو تیار نہیں ہے۔ تاہم باشعور قاری جان بوجھ کر جھوٹ کی اشاعت پر کمربستہ نہیں رہنا چاہتا۔ ان رائج باطل تشریحات سے نجات پانا چاہتا ہے، جو دہشت گردی کے احیا اور جہالت کے فروغ کا باعث بن رہی ہیں۔ یہاں ایک بات واضح رہے کہ ہر وہ تشریح و تعبیر جو بدلتے تقاضوں سے تضاد میں آجاتی ہے، وہ باطل ہے۔ یہ درست ہے کہ کسی اور عہد میں وہ صحیح ثابت ہو چکی ہو، نئے عہد کی باریک، گہری اور قریب سے کی گئی تعبیر اس لیے سچی ہوتی ہے کہ وہ اپنے عہد سے ہم آہنگ ہے۔ پرانی تعبیر تو غلط ہو سکتی ہے مگر نئے عہد کو غلط سمجھنا اور اسے گھسیٹ کر پرانے عہد میں لے جانے کی خواہش کرنا محض ایک موضوعی خواہش اور نفسیاتی خبط کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ ہمیں بعض معاملات کے بارے میں انتہائی سچائی کے ساتھ آگے بڑھنا چاہیے۔ مذہبی و غیر مذہبی متون کی تعبیر کا معاملہ بھی ان میں سے ایک ہے۔

اگر ملا کی تشریح کو پہلے ہی سے حتمی تصور کر لینا ہے، تو ایسے میں ایک اعلیٰ تربیت یافتہ قاری کی ضرورت ہی نہیں ہے، وہی پرانا طریقہ کار ہی کافی ہے جس کا اصل مقصد متن کو کسی نئے تناظر میں تخلیقی اعتبار سے نہیں پڑھنا بلکہ تاریخی اور سماجی تناظر میں پہلے سے قائم آئیڈیولاجیکل غلبے کو برقرار رکھنا ہے۔ یہ رجحان انتہائی مہلک ثابت ہوا ہے۔ اس نے نہ صرف ملائیت کو فروغ دیا ہے بلکہ مسلمانوں کی ذلت و رسوائی میں براہِ راست کردار ادا کیا ہے۔ اگر ترجیحات آج بھی وہی دقیانوسی ہیں تو نئی تشریح خواہ کتنی ہی اعلیٰ کیوں نہ ہو، متن کے گہرے معنی تک رسائی حاصل

کرنے میں کتنی ہی معاون کیوں نہ ہو، بے شک وہ متنی مفاہیم کی توسیع کا باعث ہی کیوں نہ بنتی ہو، اور الٰہیاتی معنی کو زیادہ وسعت آشنا ہی کیوں نہ کرتی ہو، خواہ وہ شعور کی سطح کو بلند کرنے کا باعث ہی کیوں نہ ہو، وہ قدامت پسند ملاّ کی ترجیح کبھی نہیں بن سکتی! وجہ اس کی یہ نہیں کہ مذہبی متن کی نئی تشریح غلط ہے، بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ نئی تشریح نے پرانی تشریح کو غیر متعلقہ ثابت کر کے نئی تشریح کے تحت متن کو دوبارہ مرکز میں لا کھڑا کیا ہے۔ اب جو اعلیٰ تربیت یافتہ قاری کسی الٰہیاتی متن کی تشریح کرتا ہے، وہ گزشتہ تشریحات کا ابطال کرتی ہے، اس پر کسی بھی قدامت پسند ملاّ کی اجارہ داری قائم نہیں کی جا سکتی، وجہ اس کی یہ کہ نئی تشریح اس پرانی تشریح کی نہ صرف تمام روایت ہی کو مسمار کر دیتی ہے، بلکہ نئی تشریح کا ایک ایسا طریقہ کار متعارف کراتی ہے جسے جامد و ساکت شعور کے حامل افراد کبھی قبول نہیں کر سکتے، کیونکہ کسی اور عہد میں تشریح کی ساری روایت کی از سرِ نو تشکیل کی ضرورت محسوس ہونے لگتی ہے۔ اعلیٰ تشریحی طریقہ کار اس اعتبار سے بھی اذہان کی تربیت کرتا ہے کہ انہیں کسی بھی تشریح کو حتمی تسلیم کرنے سے روکتا ہے۔ جبکہ قدامت پسند ملاّ طے شدہ تشریح سے متصادم ہر تشریح کو ہی ناقص سمجھتے ہیں۔ قدامت پسند ملاّ تمام تخلیقی تشریحات جو کہ عہد جدید کی ضرورت ہیں، ان کو محض اس لیے باطل نہیں سمجھتے کہ ان کا اپنا طریقہ کار زیادہ تخلیقی یا اصل متن کے قریب ہے، یا ان کی فکری سطح بہت بلند ہے، بلکہ صرف اس لیے کہ ان کی باطل تشریحات سے ان کے وجود کے اثبات کا قضیہ جڑا ہوا ہے۔ تخلیقی تشریح محض ایک تشریح کا ہی ابطال نہیں کرتی، اس وجود کو بھی باطل ٹھہراتی ہے جو کسی باطل تشریح کی بنیاد میں اپنے وجود کا اثبات تلاش کر رہا ہوتا ہے۔ انسان کی تفکری تاریخ حقیقت میں مختلف متون کی قرأت ہی کی تاریخ ہے۔ ہمیں بھی قرأت کے عمل سے گزرنا چاہیے، جو اس دارِ فانی سے کوچ کر چکے ہیں، جو ہمارے عہد کے تقاضوں سے نابلد ہیں، مگر ان کی تشریحات کو ہم مستند سمجھتے ہیں، جتنی جلدی ان سے نجات پا لیں گے، باطل تشریحات کے احیا سے محفوظ رہیں گے، اس کے لیے ضروری ہے کہ قرأت کے اعلیٰ طریقہ کار کے تحت، فنی، ادبی، مذہبی اور فلسفیانہ متون کی تشریح کے عمل کو نہ صرف اختیار کیا جائے، بلکہ مستقبل کے لیے انہی طریقہ کار کو قبول کیا جائے۔

تخلیق، آئیڈیالوجی اور تنقید

آئیڈیالوجی کو خیالات کی سائنس کہا گیا ہے مگر اس کی حقیقت کو تاریخ اور تعقل سے منقطع کر کے نہیں سمجھا جا سکتا۔ آئیڈیالوجی اس حوالے سے حقیقت ہے کہ یہ انسانی تجربات سے ذہن میں منعکس ہوتی ہوئی تجربات پر اثر انداز ہوتی ہے۔ اس کی جڑیں انسانوں کے مابین مادی تعلقات، پیداواری عمل اور طبقات کے کردار میں پیوست ہوتی ہیں۔ آئیڈیالوجی خواہ کتنی ہی قدیم کیوں نہ ہو، وہ متحرک سماجی عمل سے تضاد میں آ کر خود کو تبدیل کرنے پر مجبور ہوتی ہے، بصورتِ دیگر تضادات کی شدت جنگوں اور دہشت گردی کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ آئیڈیالوجی انسانوں کے مابین حقیقی اور مادی تعلقات کا اظہار ہوتی ہے۔ سیکولرازم، عقلیت پسندی، ہیومن ازم، تصوف اور مذہب وغیرہ کو آئیڈیالوجی کی مثالوں کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔ لبرل حضرات مذہب کو تو آئیڈیالوجی تصور کرتے ہیں اور اسے سماجی عمل سے متصادم بھی سمجھتے ہیں، تاہم اپنے نظریات کو آئیڈیالوجی کی بجائے سائنس گردانتے ہیں، جو کہ ایک باطل تصور ہے۔ آئیڈیالوجی ان خیالات پر مشتمل ہوتی ہے جن کے تحت اس کے ماننے والے اپنی زندگی گزارتے ہیں۔ اگر خیالات کا مربوط اور منطقی نظام نہ ہو تو اپنے سے مخالف نظریہ رکھنے والوں کو چیلنج نہیں کیا جا سکتا۔ اگر کوئی شخص مذہب پر یقین رکھتا ہے تو وہ مسجد، مندر یا چرچ میں جاتا ہے۔ اگر کوئی شخص متصوفانہ فکر کے تحت ''حقیقتِ عظمیٰ'' کا قائل ہے تو وہ صوفیا کی تعلیمات پر توجہ دیتا ہے یا خانقاہوں کا رخ کرتا ہے۔ اگر کوئی فن کار ہے تو اپنی اسی آئیڈیالوجی کو اپنے فن کا حصہ بناتا ہے۔ وہ ان خیالات کو اپنی آئیڈیالوجی سمجھنے کی بجائے فن کی خصوصیت سمجھنے لگتا ہے، جو کہ درست نہیں ہے۔ اگرچہ فن و ادب اور آئیڈیالوجی کے درمیان انتہائی پیچیدہ اور گنجلک رشتہ پایا

جاتا ہے۔ تاہم اس کے باوجود جمالیات، علمیات اور سائنس کے مابین امتیاز قائم کرنا ضروری ہے۔ فرانسیسی فلسفی لوئی التھیوسے کے مطابق آرٹ ایک مخصوص ہیئت میں ''ایک مخصوص طریقے سے ہمیں دکھاتا ہے، ادراک کراتا ہے اور محسوس کراتا ہے۔'' تاہم یہ اشیاء کا اس طرح علم فراہم نہیں کرتا جیسا کہ سائنس مہیا کرتی ہے، لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ سائنس کا ''معروض'' اس ''معروض'' سے الگ ہوتا ہے، جو آرٹ کا موضوع ہوتا ہے۔ اپنی کتاب ''لینن اور فلسفہ'' میں التھیوسے وضاحت کرتا ہے کہ ''آئیڈیالوجی تمام انسانی سرگرمی میں رچی ہوئی ہے، یہ انسانی وجود کے بسر کیے ہوئے تجربات کے مشابہ ہے۔۔۔۔ یہ بسر کیے ہوئے تجربات پہلے ہی سے حقیقتِ محض سے دیے ہوئے نہیں ہوتے، بلکہ حقیقی کے ساتھ آئیڈیالوجی کے بے ساختہ بسر کیے ہوئے تجربات سے تعلق رکھتے ہیں۔'' یعنی آرٹ صرف اس علاقے ہی سے تعلق نہیں رکھتا جہاں آرٹ کی اجارہ داری ہوتی ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ آرٹ اور سائنس ایک ہی معروض سے تعلق رکھتے ہیں۔ سائنس اس ہیئت سے تعلق رکھتی ہے جس میں علم کا امکان پیدا ہوتا ہے، جبکہ آرٹ ایک مختلف ہیئت میں اسی معروض کو موضوع بناتا ہے۔ ان نکات کی وضاحت سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ متخیلہ کا حقیقی سے ارتباط، یعنی بسر کیے ہوئے تعلقات کے ساتھ ربط ہی سے فن پارہ وجود میں آتا ہے، جبکہ فن پارے میں مضمر جمالیاتی اثر ہی سے آئیڈیالوجی کے ساتھ ایک فاصلہ قائم رہتا ہے۔ یہ ایک ایسا فلسفہ ہے کہ جس سے باطنیت کے تصور کو زک پہنچتی ہے۔ باطن میں کوئی ایسی باطنیت نہیں ہوتی کہ جس پر منعکس کر کے کسی ایسے معنی کو وجود میں لایا جا سکے کہ جو سماج میں موجود لوگوں کے لیے بامعنی ہو۔ نہ ہی باطنیت کوئی ایسی 'شے فی الذات' ہے جو خود میں خود کے ذریعے تکمیل کی سطح پر پہنچتی ہے۔ معنی کی تخلیق کے حوالے سے باطنیت کی حسمیت کو تسلیم کرنے کا مطلب آئیڈیالوجی کی دنیا میں داخل ہونا ہے۔ باطن کی خود انعکاسی کا تصور معروض سے ارتباط کے تصور کو مخفی رکھتا ہے۔ یہ باطنیت پسندوں کی ایسی آئیڈیالوجی ہے جو معروض سے ارتباط کے اس تضاد کو تسلیم کرنے سے گریزاں ہے کہ جس کے بغیر معنی کے مفہوم کی تشکیل نہیں کی جا سکتی۔ فن کاروں کا خود کو 'خالق' کہلوانے کا تصور مذہب سے مستعار ہے۔ یہ تصور حقیقت میں فنکاروں کی آئیڈیالوجی ہے، جو کسی بھی فن پارے میں

موجود تضادات کو مخفی رکھنے کے لیے تراشی جاتی ہے۔ یہاں تک کے وہ نقاد کو بھی یہ مشورہ دیتے ہیں کہ وہ صرف فن کار کی منشا کو دریافت کرے، یعنی نقاد خود کو 'تخلیق کار' میں 'مدغم' کر کے ادب میں وحدت الوجود کو پروان چڑھائے۔ فن کے خود مختارانہ اور خود کفیل کردار کو سامنے رکھا جائے تو اس دعوے میں کوئی سچائی دکھائی نہیں دیتی۔ 'خود کفالت سے میری مراد ساختیات کے فنی تصور سے نہیں، بلکہ فن کے مارکسی تصور سے ہے۔ کوئی بھی فن کار جب خود کو 'تخلیق کار' کہتا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ اپنے نقطۂ نظر کو ثابت کر رہا ہوتا ہے۔ حقیقت میں ایسا دعویٰ کر کے وہ اپنی 'آئیڈیالوجی' کا اظہار کرتا ہے۔ اس کا ناقد کو فن پارے میں مضمر تضادات، شگافوں اور روزنوں کو عیاں کرنے کے رجحان کو ترک کرنے کا مشورہ دینا، صرف اس لیے کہ وحدت الوجود کا قضیہ حل ہو جائے، اس کی نظریاتی خواہش سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔ 'تخلیق' یا 'تخلیق کار' جیسی اصطلاحات حقیقت میں 'ہیومنسٹ' فلسفوں کی عطا ہیں، جبکہ ہیومن ازم ہمیشہ ہی سے بورژوازی کی آئیڈیالوجی رہی ہے، جس کی حقیقت کو عیاں کرنا بہت ضروری ہے۔ اگر اس کی کوئی صورت باقی رہے تو ہر صورت میں فن کی خود مختارانہ حیثیت کو چیلنج درپیش رہتا ہے۔ ناقد کی جداگانہ شناخت کا تصور فنی و ادبی متون کی خود کفالت کے تصور سے جڑا ہوا ہے۔ اگر ہیومنسٹ نقطۂ نظر کے تحت آرٹ کی جانچ پرکھ ہوتی ہے تو ''جمالیاتی بے ساختگی'' کے تعقلات لازمی طور پر آرٹ کی آئیڈیالوجی سے الگ شناخت قائم نہیں ہونے دیتے، کیونکہ جس علم کی تشکیل ہوتی ہے وہ انھی تعقلات کے احاطے میں آتا ہے، جو آئیڈیالوجی کی وضاحت کرتے ہیں۔ اُردو میں روایتی ناقد 'تخلیق' کے ان متعین تاریخی جمالیاتی پیرائیوں سے انحراف کرتے ہیں، جن کے بغیر فن کی 'تخلیق' کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، جبکہ ادب و شاعری میں کوئی بھی رجحان ہمیشہ ادب و شاعری کی تاریخ جو کہ سماجی عمل سے انتہائی پیچیدگی میں جڑی ہوتی ہے، کہ جبر سے الگ ہو کر وجود میں آ ہی نہیں سکتا۔ ہر نوع کی فنی ہیئت ازل سے موجود نہیں ہے، بلکہ ادبی و سماجی ارتقا کا نتیجہ ہے۔ روایتی ناقد فن کی 'تخلیق' کے تصور کے تحت نہ صرف فن کی روایتی انداز میں تشریح کرتے ہیں بلکہ وہ تنقید کے حقیقی کردار سے بھی انحراف کرتے ہیں۔ اس فکر کے حامل لوگ بعد ازاں فن پارے کو 'کھولنے' کے عمل میں بھی آئیڈیالوجی کے غالب کردار سے نجات حاصل

نہیں کر پائے۔فن پارے کو' کھولنے' کا عمل اگر تنقید کے روایتی تصور کے تابع ہو، جس کے تحت ناقد کا واحد مقصد مصنف یا ''خالق'' کی منشا کو دریافت کر کے اس سے ہم آہنگ ہونا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ناقد اسی آئیڈیالوجی کے تابع ہو رہا ہے، جو پہلے ہی سے مصنف کی منشا میں شامل ہے۔اس سے جو علم وجود میں آتا ہے وہ فن پارے میں تضادات، روزنوں اور شگافوں کو نشان زد کرنے والا اور فن پارے کی آزادانہ حیثیت کی تصدیق کرنے والا نہیں ہے، بلکہ حقیقت میں اس آئیڈیالوجی کا اظہار ہے جو فن پارے کی آزادانہ حیثیت پر یلغار کرتی ہے۔شعری یا ادبی متن ایک سماج کی مانند تشکیل پاتا ہے۔سماج کی تشکیل میں جتنا کردار ایک فرد کا ہوتا ہے، اتنا ہی شعری یا ادبی متن کی تشکیل میں شاعر یا ادیب کا ہوتا ہے۔سماج کی تشکیل میں افراد باہم مل کر وہ اوزار تیار کرتے ہیں کہ جس سے سماج کی تشکیل کا عمل جاری رہتا ہے۔سماج کو فطرت سے پیداوار الگ کرتی ہے، اور پیداوار انفرادی نہیں سماجی ہوتی ہے۔اسی طرح شعر و ادب کسی ایک 'خالق' کی 'تخلیق' نہیں، بلکہ کئی 'خالقوں' کی مشترکہ تشکیل ہوتی ہے۔شعر و ادب سماجی پیداوار کے مماثل ہوتا ہے۔اس کی پیداوار میں استعمال ہونے والے اوزار بھی پہلے سے موجود ہوتے ہیں۔ناقد کا کام کسی بھی فن پارے کے اعلیٰ یا ادنیٰ ہونے کا فتویٰ دینا نہیں ہوتا، اس کا کام فن پارے میں شاعر و ادیب کے اسی پیداواری کردار کو سامنے لانے کے علاوہ اس میں معنویت اور جمالیاتی تاثیر کو سامنے رکھتے ہوئے تنقید کو تخلیقی سطح پر استوار کرنا ہوتا ہے۔یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب وہ فن کار کی منشا و مرضی کو دکھا کر اس کی حدود کا تعین کرے اور فن پارے کے اندر جو کچھ فن کار کی نظروں سے اوجھل رہا ہو اسے اپنی تنقید سے 'خلق' کرے۔فن پارے میں موجود حقیقی تضاد، روزن اور شگاف کی سطحیں فن کار کی منشا و مرضی کا اظہار نہیں ہوتیں۔فن پارہ تو ربط و آہنگ، تسلسل اور وحدت کے تصور پر استوار ہوتا ہے، جبکہ تضاد اور شگاف فن کار کی آئیڈیالوجی کی حقیقت کو سامنے لاتے ہیں، وہ فن کار کو اس سمت میں ہرگز نہیں جانے دیتا، جس سمت میں وہ جانا چاہتا ہے۔مارکس نے اپنی کتاب ''اٹھارویں برومیئر آف لوئی بوناپارٹ'' میں لکھا تھا انسان حالات کو بدلتا تو ہے مگر ایسے نہیں کہ جیسے وہ چاہتا ہے۔وہ ان حالات کو بدلتا ہے جو اسے تاریخی طور پر دیے گئے ہوتے ہیں۔یہی اصول نہ صرف فن کار بلکہ

ناقد پر بھی لاگو ہوتا ہے۔ شعری و ادبی متن کے تضادات سماجی تضادات کا عکس ہوتے ہیں۔ زبان چونکہ ایک سماجی تشکیل ہے، اس لیے زبان کے اندر کے تضادات سماجی تضادات کے عکس کے طور پر ہی متشکل ہوتے ہیں۔ کوئی بھی نظام جس قدر تضادات کا اظہار کرتا ہے اس کی شکست و ریخت کے امکانات اتنے ہی زیادہ ہوتے ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی فن پارہ ناپختہ علم کی بنیاد پر 'خلق' کیا جائے، اس کے بکھرنے کی امید بھی اتنی ہی زیادہ ہوتی ہے۔ اگر کوئی ناقد فن کار کی سطح پر پہنچ کر رک جاتا ہے اور اسے آخری منزل قرار دے کر 'تقلیب' کا دعویٰ کرتا ہے تو وہ ناقد نہیں محض ایک شارح ہے، جس کی حیثیت ہمیشہ ثانوی رہتی ہے، اس کی جداگانہ شناخت کبھی نہیں بن پاتی۔ ایسے ناقدین کو اردو میں موجود شرحیں پڑھنے کی بجائے ارسطو سے لے کر ژاک دریدا کے خیالات تک براہِ راست رسائی حاصل کرنے کی ضرورت ہے۔

تعبیر، تشریح اور تفہیم کا عمل تنقید کا آغاز ہوتا ہے، جبکہ فنی و ادبی متن سے فن کار کی منشا و مرضی کو بالائے طاق رکھتے ہوئے اس سے ماورا ہو جانا تنقید کی انتہا ہوتی ہے۔ یہی وہ مرحلہ ہے جہاں تنقید کا تخلیقی کردار سامنے آتا ہے۔ تنقید، شاعرانہ نہیں، منطقی ہوتی ہے، جو اپنی سرشت میں فنونِ لطیفہ کی تمام اشکال سے 'مختلف' ہوتی ہے۔ اس کا فنونِ لطیفہ کی دیگر اصناف سے 'مختلف' ہونا اس کے آزادانہ وجود کو ثابت کرتا ہے۔ فن پارہ اپنی تفہیم و تشریح کے لیے تنقید کا محتاج ہوتا ہے۔ بنیادی بات تو یہ ہے کہ ایک اعلیٰ تنقیدی طریقۂ کار برس ہا برس کی محنت کا شاخسانہ ہوتا ہے اور وجود میں آنے کے بعد فن پارے سے کہیں زیادہ وسعت کا حامل ہو جاتا ہے۔ اسے کسی ایک فن پارے تک محدود نہیں رکھا جا سکتا، بلکہ اس کے اطلاق سے نئے اور پرانے فن پاروں کی تفہیم کا کام بھی لیا جاتا ہے۔ جدلیات، لاتشکیل اور مابعد ساختیات کی دیگر اشکال ایسے ہی تنقیدی رجحانات ہیں جن کا دائرہ صرف فن و ادب تک محدود نہیں، بلکہ علم البشریات، سائنس، طبیعات، کیمیا، حیاتیات، نفسیات، تعمیرات وغیرہ تک پھیلا ہوا ہے۔ تنقید کو فن کا تابع تصور کرنا تنقید کے علمی و منطقی کردار اور اس کی تاریخ سے نابلد ہونے کا نتیجہ ہوتا ہے۔ تنقید کے کردار سے نابلد اور اس کی جداگانہ حیثیت کا انکار کرنے والے لوگ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ جب کوئی ناقد کسی شعر کی تنقید پیش کرتا ہے تو اس سے کہنا چاہیے کہ وہ اس سے

بہتر شعر لکھ دے۔ اگر چہ اس قسم کے دلائل صرف اردو میں ہی استعمال کیے جاتے ہیں، جبکہ دنیا کے دیگر ادب وفن میں ان سوالات کے جوابات بہت پہلے دے دیے گئے تھے۔ دیکھا جائے تو یہی سوال ناقد بھی اٹھا سکتا ہے کہ تنقید شعر وادب سے الگ 'ڈسپلن' ہے، شاعر یا ادیب تنقید سے پہلے تنقیدی نظریات کی تفہیم کا ثبوت فراہم کرے۔ تاکہ اندازہ ہو کہ وہ تنقید کے بارے میں کیا جانتا ہے؟ تنقید کے لیے شاعر نہیں ناقد ہونا ضروری ہے۔ بیسویں صدی کی تاریخ اس خیال کی درستی کی تصدیق کرتی ہے اور اس کی حمایت میں کئی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں ہے۔ اگر تو مارکسی تنقید کی جانب دیکھیں تو جارج لوکاش، تھیوڈور اڈورنو، ہربرٹ مارکوزے، لوسین گولڈ مان، والٹر بینجمن، پیئر ماشیرے، باختن، فرانک لنٹر یکیا، فریڈرک جیمی سن اور ٹیری ایگلٹن جیسے ناقدین میں سے کوئی بھی شاعر یا ادیب نہیں تھا، مگر اپنی تنقید کے ذریعے انہوں نے لوگوں کے زاویۂ نظر کو تبدیل کر کے رکھ دیا۔ ساختیاتی اور مابعد ساختیاتی تنقید میں نارتھروپ فرائی، جوناتھن کلر، ژاک دریدا، رولاں بارتھ، پال دی مان، لیوائی سٹراس وغیرہ سمیت اور بہت سے اہم نام ہیں جو شاعر اور ادیب تو نہ تھے، تاہم شعر وادب پر ان کے افکار کے فیصلہ کن اثرات کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ ہیئت پسندی سے تعلق رکھنے والے بڑے ناقدین میں رومن جیکبسن، وکٹر شلووسکی، یوری تنیانوو، بورس ایچنبام کا تعلق بھی خالص تنقید کے مکتبۂ فکر سے تھا۔ تنقید کے ناقد شاعر اور ادیب ایک یہ دلیل بھی پیش کرتے ہیں کہ 'تخلیق' پہلے ہوتی ہے اور تنقید بعد میں ہوتی ہے، لہٰذا 'تخلیق' کی افضلیت کو تسلیم کر لینا چاہیے۔ 'پہلے' اور 'بعد' کے تصورات اس قدر پیچیدہ ہیں کہ ان کے بارے میں فوری طور پر کوئی فیصلہ نہیں دیا جاسکتا۔ 'پہلے' اور 'بعد' کی ثنویت کو پلٹ کر 'پہلے' کو 'بعد' اور بعد والے کو پہلے کے درجے پر لایا جاسکتا ہے۔ شعر وادب کے آغاز میں تنقید کا تصور ادب وشاعری کے تصور میں پیوست تھا۔ شاعر وادیب خود ہی تنقید کا فریضہ سرانجام دیتے تھے، مگر ان کی تنقید فن وادب کی تشکیل کے عمل سے جڑی ہوئی تھی۔ فکری ارتقا کی منازل طے ہونے کے بعد تنقید نے خود کو شعر وادب سے الگ کر لیا ہے۔ یہی سوال فلسفے اور دوسرے علوم سے اس کے تعلق کے بارے میں بھی اٹھایا جاسکتا ہے۔ نفسیات، فلکیات، حتیٰ کی سائنس بھی فلسفے کا حصہ تھی، بعد ازاں یہ سب الگ الگ مضامین کی شکل اختیار کرتے گئے، اب اگر کوئی

فلسفی یہ کہہ اٹھے کہ وہ نفسیات، فلکیات اور سائنس کو علم ہی تسلیم نہیں کرتا تو یقیناً ایسا فلسفی کسی نفسیاتی عارضے کا شکار ہوگا۔

ناقد اور 'خالق' کے وجود میں اس طرح کی ہم آہنگی کہ جس سے ناقد اپنے وجود کو 'خالق' کے تصور میں گم کردے، یہ بعض ماورائیت پسندوں کی آئیڈیالوجی کے اہم اجزا تو ہوسکتے ہیں، تاہم فلسفیانہ سطح پر آئیڈیالوجی کا یہ تصور قابل مدافعت نہیں ہے۔ اس قسم کی آئیڈیالوجی کے حصار میں مقید اذہان کسی بھی صورت میں 'خالق' کے تصور سے نجات حاصل نہیں کرپاتے۔ اور نہ ہی ان کے پاس کوئی ایسی دلیل ہوتی ہے کہ جس سے وہ اپنے اس مؤقف کو تقویت دے سکیں۔ تنقید ایک ایسا مضبوط مکتبۂ فکر بن چکا ہے کہ جسے مغربی جامعات میں بہت تکریم سے دیکھا جاتا ہے۔ ناقدین کے خیالات انتہائی خطرناک ثابت ہوتے رہے ہیں۔ ایسے خیالات کی ترویج سے خوف کی فضا بھی جنم لے سکتی ہے۔ فلسفیوں اور ناقدوں کے اذہان میں جنم لینے والے خیالات بعدازاں عوامی شعور میں سرایت کرکے انقلابات کے لیے راستہ ہموار کرتے ہیں۔ مغربی معاشروں سے ایسی بے شمار مثالیں دی جاسکتی ہیں۔ ابھی حال ہی میں دریدا کو مسیحی پادریوں نے 'جہنمی' قرار دے دیا تھا، کیونکہ وہ جان گئے تھے کہ جو کچھ ان کے پاس بچ گیا ہے، ڈی کنسٹرکشن کے بعد اس جانب تشکیک کے رجحان میں شدت آئے گی۔

تنقید اور 'تخلیق' ایک دوسرے سے اس طرح الگ نہیں ہیں کہ ایک دوسرے کے اثرات سے متاثر نہ ہوسکیں۔ جہاں 'تخلیق' تنقید سے اثرات قبول کرکے توسیع پذیر رہتی ہے تو وہاں تنقید بھی 'تخلیقی' پیرائیوں سے ہمکنار ہوکر خود کو وسعت دیتی رہتی ہے۔ یہ دوطرفہ عمل ہے کہ جس میں نہ کوئی 'پہلا' ہے اور نہ 'دوسرا' ہے۔ مغرب میں مابعد جدید شاعری 'التوا' کے اس تصور پر استوار ہے کہ جسے ڈی کنسٹرکشن نے 'متعین' کیا ہے۔ ہر قسم کے اصول و قواعد سے انحراف کو 'تخلیق' کا لازمی جزو سمجھا جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ 'تخلیق' اور تنقید کو اپنے اپنے دائرے میں رہ کر ہی شعور و آگہی کے عمل کو تقویت دینے کی ضرورت ہے۔

تنقید اور تخلیق کی جدلیات

مغرب میں علمی، فکری اور نظری سطح پر جن قضایا کو منطقی انداز میں حل کر لیا جاتا ہے، تو اس کے بعد ان سے پچھلی سطح پر اصرار کرنے کا رجحان ختم ہو جاتا ہے، بشرطیکہ پہلی سطح کی ایک نئی تشریح اور تعبیر اسے ایک مختلف اور اگلی سطح پر استوار نہ کر دے۔ ہمارے ہاں قدامت پسندانہ رویہ محض سیاست، مذہبیت، علمیات یا سماجیات میں ہی نہیں بلکہ فن و ثقافت میں بھی گہرا سرایت کر چکا ہے۔ جہاں منطقی دلائل سے زیادہ انفرادی خواہشات کو اہمیت دی جاتی ہے۔ تخلیق و تنقید کے مابین فوقیتی ترتیب اسی انفرادی خواہش کا نتیجہ ہے۔ ناقد اور تخلیق کار کی ثنویت کو حتمی سمجھ کر تخلیق کار کو ناقد پر اہمیت دینا عہد حاضر کے منطقی علوم اور متن میں موجود معنویت اور ناقد اور اس کے درمیان تعلق سے ناآشنائی کا نتیجہ ہے۔ حتمی تفریق پر مبنی ثنویت کا تمام فلسفہ ہی ناقابل مدافعت ہو چکا ہے۔ لیکن روایتی ناقد اس حتمی تفریق کا بھی قائل نہیں ہے، اس کا خیال ہے کہ ناقد کا کام محض کسی بھی ادب یا فن پارے کے اوصاف سے متعارف اور اس میں موجود معنویت کی تفہیم کرانا ہے۔ روایتی تخلیق کار یہ سمجھنے سے قاصر ہے کہ ناقد کی احتیاج کسی بھی متن کے بطن سے جنم لیتی ہے۔ ناقد ایک ایسا ''دوسرا'' ہوتا ہے جو متن میں موجود ہوتا ہے، لیکن اس کی حیثیت کسی ایسے ''دوسرے'' کی نہیں ہوتی کہ وہ محض تخلیق کار کی پشت پر چلتا ہوا، اسے معنی پر قادر گردانتا ہوا اس کی منشا و مرضی کو دریافت کرتا رہتا ہے۔ جب تنقید ابھی اپنی ابتدائی شکل میں موجود تھی اس وقت ناقد کا فریضہ تخلیق کار ہی سرانجام دیتا تھا۔ تاہم جونہی تنقید روایتی ادیبوں اور فن کاروں کے چنگل سے نکل کر اگلی سطح پر پہنچی تو اس کی بطور ایک الگ صنف کے شناخت قائم ہو سکی ہے۔ مغرب کے ناقدین کی یہ خصوصیت تھی کہ وہ اپنی ہی تخلیقات کے بارے میں غیر منطقی انداز میں فرمودات جاری کرتے رہتے تھے۔ کبھی تو وہ شاعری کو مذہب کی جگہ اصلاح

کا فریضہ سونپ دیتے تھے اور کبھی وہ اپنے شعری تخلیق کو الہام سے تعبیر کر کے اپنی اہمیت میں اضافہ کرتے چلے جاتے تھے۔ تاہم روایتی ناقد کے انہدام کے ساتھ ہی تنقید معنویاتی اعتبار سے ایک اگلی سطح پر بحیثیت ایک تخلیقی ادبی صنف کے خود کو مستحکم کر چکی ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا تنقید اور تخلیق دو الگ الگ اصناف ہیں، جن کا آپس میں سرے سے ہی کوئی تعلق نہیں ہے؟ اس کا جواب نفی اور اثبات دونوں میں دیا جا سکتا ہے۔ تنقید اور تخلیق کے درمیان ایک جدلیاتی رشتہ موجود ہوتا ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ تخلیق کے اندر تنقید پائی جاتی ہے اور تنقید کے بطن میں تخلیق موجود ہوتی ہے۔ تنقید اور تخلیق کے درمیان جدلیاتی رشتے کے موجود ہونے سے روایتی ناقدین کی ناقد اور تخلیق کار کے بارے میں قائم کی گئی ثنویت کا فلسفہ ناقابلِ مدافعت ہو جاتا ہے۔ یہ ثابت کرنا انتہائی مشکل ہے کہ کسی بھی فن پارے کے بطن میں تنقید پہلے سے موجود ہوتی ہے یا کہ تخلیق! تخلیق کے عمل کے دوران میں تخلیق کار تنقید کے عمل سے گزرتا ہے، مگر کیا وہ تخلیقی عمل اپنی ابتدا میں واقعی کوئی تخلیقی عمل ہوتا ہے؟ جب روایتی ناقدین اپنی ہی کسی تخلیق کی تشریح کرتے ہیں تو یہ واضح نہیں ہو پاتا کہ وہ تنقید کی اولیت کو بیان کر رہے ہیں یا ان کے پیش نظر تخلیق کے تقدم کا پہلو ہے۔

روایتی ناقد کا مقصد تنقیدی اوصاف کے پیش نظر صرف تخلیق کو وجود میں لانا ہوتا ہے اور جونہی کوئی تخلیق وجود میں آجاتی تھی تو وہ ساتھ ہی تخلیق کی اولیت کا دعویٰ کرنے لگتا ہے اور تنقیدی آلات کی موجودگی کا انکار کر دیتا ہے۔ تخلیق کے وجود میں آنے کے بعد وہ تنقید کا آغاز کرتا ہے اور اپنے تئیں یہ تصور کر لیتا ہے کہ تخلیق کیونکہ وجود میں آچکی ہے، اس لیے اس کے وجود میں آنے کی شرائط کا سراغ لگانے کو ضروری خیال کرتے ہوئے تنقید کو ثانوی سطح پر لے جاتا ہے۔ تخلیق کے وجود میں آنے کے عمل کے دوران تنقیدی آلات کے استعمال کو یکسر نظر انداز کر دیتا ہے۔ تاہم بنظرِ غور دیکھنے سے عیاں ہو جاتا ہے کہ تنقید تخلیقی عمل کا لازمی جزو ہے۔ جب کوئی تخلیق کار اپنی ہی تخلیق کا تجزیہ پیش کرتا ہے تو اس کے پیش نظر وہی اصول ہوتے ہیں جن کی رہنمائی میں وہ تخلیقی عمل کو طے کرتا ہے۔ اس لحاظ سے تخلیق کار کی فن پارے پر کی گئی تنقید سطحی نوعیت کی ہوتی ہے۔ سماجی اور ادبی تاریخ کے ارتقا سے یہ حقیقت سامنے آئی ہے کہ جونہی تنقید ادیبوں اور فن کاروں کے ہاتھ سے نکل کر لسانی اور فلسفیانہ رجحان رکھنے والے ناقدین کے

ہاتھ میں آئی ہے، اس نے کسی بھی متن میں مضمر معنویت کو تخلیقی سطح پر استوار کر دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ایک اعلیٰ فن پارہ اور ایک اعلیٰ تنقیدی طریقہ کار جو محض تخلیق کار کی منشا و مرضی کا پابند نہ ہو، جو تفہیم، تعبیر اور تخلیقی تشریح کے عمل سے گزرے، حقیقت میں ایک اعلیٰ تخلیق کا ہی نمونہ ہوتے ہیں۔ اصلاح کرنا تنقید کی اعلیٰ نہیں بلکہ ادنیٰ سطح ہے، جو کہ تخلیق کار کا اپنا وصف ہے۔ روایتی ناقد ناصحانہ طرزِ عمل اختیار کرتا رہا ہے، مگر عہدِ حاضر کے ناقد اس طرزِ عمل سے گریز کرتا ہے۔ یہ درست ہے کہ اعلیٰ تخلیق اعلیٰ تنقیدی بصیرت کے بغیر وجود میں نہیں آسکتی، تاہم یہ تنقیدی بصیرت ایک ناقد کی تنقیدی بصیرت سے مختلف ہوتی ہے۔ ایک اعلیٰ تخلیق سماجی، ثقافتی، آئیڈیولاجیکل اور جمالیاتی اقدار کی قرأت کا نام ہے، جو کسی بھی اعلیٰ تخلیق کی ہیئت اور اس کے اصولوں کے تابع ہوتی ہے۔ گہری بصیرت و شعور سے کی گئی قرأت اسے اعلیٰ تخلیق کی سطح پر لے جاتی ہے۔ اعلیٰ تخلیق حقیقت میں جمالیاتی، ثقافتی، آئیڈیولاجیکل اور ادبی و سماجی تاریخ کے ردو نمو کا نتیجہ ہوتی ہے، جسے باکمال تخلیق کار اپنی فکری و فنی قوت سے اپنی تخلیق میں ممیز کرتا ہے۔ مذکورہ عوامل کسی تخلیق کار کے سر کے اندر جنم نہیں لیتے، بلکہ وہ انہیں ثقافتی و سماجی تاریخ سے مستعار لیتا ہے بالکل ویسے ہی جیسے ناقد متن پر انحصار کرتا ہے۔ تخلیق کار تنقیدی بصیرت کا اظہار ایک مخصوص ہیئت میں کرتا ہے، اس ہیئت کا تقاضا ہے کہ اس کی تنقید اس کی تخلیق کی پابند رہے۔ ناقد تخلیقی بصیرت کا اظہار اپنے تنقیدی طریقہ کار کے تحت کرتا ہے۔ تخلیقی تنقید کی انتہا یہ ہے کہ ناقد اپنی ''دوسرے'' کی حیثیت سے ماورا ہو جائے اور اتنے ہی تخلیقی پہلوؤں سے ہم آہنگ ہو جائے جو اعلیٰ تخلیق کا وصف ہوتے ہیں۔ متن کی سائنس' ناقد کی تخلیق ہے۔ وہ متن میں موجود تضاد، تغیر، شگاف، فتق، تسلسل، ربط اور بے ربطگی تک رسائی حاصل کر لیتا ہے کہ جو تخلیق کار کی نظروں سے اوجھل رہتے ہیں۔ متن میں موجود شگاف، تضاد اور بے ربطگی ایسے عوامل ہیں جو متن میں تخلیق کار کی حدود کو متعین کر دیتے ہیں۔ ناقد متن سے وہ معنی برآمد کرتا ہے جو اپنی تشریح و تعبیر کے لیے ناقد کے منتظر ہوتے ہیں اور جو تخلیق کی حدوں سے ماورا ہوتے ہیں۔ اگر کسی تخلیق کا خالق بھی ان کی طرف آتا ہے تو اسے بحیثیت اپنی تخلیق کار کو حیثیت کو خیر باد کہہ کر تنقید کے پیرائے میں داخل ہونا پڑتا ہے۔ اگر متن کو مرکزیت دی جائے اس کے اندر ناقد بھی اتنا ہی موجود ہوتا ہے جتنا کہ کوئی تخلیق کار! ناقد متن کے اندر کہیں خارج سے اپنی باطنی

ضرورت کے تحت نہیں داخل ہوتا، بلکہ معنویاتی سطح پر متن کی داخلی ساخت میں ناقد کی احتیاج کا قضیہ جنم لیتا ہے۔ ہر طرح کے شعری وفنی متن میں تغیرات، شگاف، تضادات اور معنویت کی جوہری سطحیں موجود ہوتی ہیں جن کی موجودگی میں تخلیق کار کی لاعلمی کو کوئی عمل دخل نہیں ہوتا۔ تضاد، شگاف، فتق، تسلسل اور سگنی فائر اور سگنی فائڈ کی تعیین اور عدم تعیین سے جڑے عوامل متن کے لازمی اوصاف ہیں۔ تخلیق کے عمل میں تخلیق کار کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ وہ ان عوامل پر اپنی گرفت کو مضبوط کر سکے، مگر ایسا کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ تخلیق کا عمل تخلیق یعنی فن پارے سے مختلف ہوتا ہے۔ متن کی تشکیل کے دوران میں جب تخلیق کار شعری وفنی ہیئت میں انہی عوامل سے برسرِ پیکار ہوتا ہے تو یہ ایک ایسا عمل ہوتا ہے کہ جب وہ تخلیق اور تنقید دونوں ہی پہلوؤں کے درمیان تفاوت کو ختم کرتا ہوا تخلیق کو وجود میں لاتا ہے۔ لہذا اس تناظر میں تخلیق کار نہ صرف ناقد ہوتا ہے بلکہ تنقید اور تخلیق کو اس انداز میں مربوط کر دیتا ہے کہ وہ اپنی ہی تخلیق میں ایک اگلی سطح پر تنقیدی شعور کو دیکھنے کی صلاحیت کھو دیتا ہے۔ شعری وادبی متن اپنے وجود میں آنے کے بعد ایک اگلے مرحلے پر پہنچ جاتا ہے۔ اگر تو وہی تخلیق کار اپنے ہی تخلیق کردہ شعری وادبی متن کی تنقید پیش کرتا ہے تو ہمہ وقت یہی امکان اغلب رہتا ہے کہ کہیں وہ شعری وفنی متن پر توجہ مرکوز کرنے کی بجائے اپنی اسی مرضی ومنشا کو ملحوظ خاطر نہ رکھے جو تخلیقی عمل کے دوران اس کا مطمع نظر تھی۔ یہ انداز معنویت کی تخلیق کے لیے مضر ثابت ہوتا ہے۔ تنقید، ژاک دریدا کے الفاظ میں، ایک مختلف قسم کی تحریر ہے۔ تنقید شعری وفنی ہیئت سے تو انحراف کرتی ہے مگر شعری وادبی متن میں تصورات وخیالات کی تشکیل، جمالیاتی اثرات کی ردونمو، تضادات، فتق و تسلسل، تغیّرات اور شگاف کو صرف دکھاتی ہی نہیں بلکہ شعری وفنی متن کی تخلیق کے سماجی وثقافتی سیاق اور تناظر کے پیش نظر اس میں مضمر تضادات کی تحلیل کر کے انہیں سگنی فائڈ کی سطح پر لانا یا تخلیق کار کی معنویاتی و آئیڈیولاجیکل ترجیح کے احساس کو منہدم کرتے ہوئے اسے ایک اگلی سطح پر سگنی فائڈ کے طور پر استوار کرنا ہوتا ہے۔ اس طرح ناقد جمالیات اور منطق کے درمیان ایک کڑی ہوتا ہے۔ متن کے قوانین کو ایک مختلف نثری ہیئت میں دریافت کرنے کا عمل متن کا علم حاصل کرنے کا عمل ہوتا ہے۔

شعری وادبی متن کسی تخلیق کار کی باطنی یا خارجی کائنات نہیں ہوتا، یہ خیال باطلِ محض ہے، جسے روایتی یا جدید ناقد بہت اہمیت دیتے ہیں۔ اس خیال کی بنیاد کسی سائنسی اصول پر نہیں

فقط خواہشات پر استوار ہے۔ معمولی سا غور وفکر کرنے کے بعد بھی یہ حقیقت سامنے آجاتی ہے کہ کوئی بھی فن پارہ ادبی وفنی طریقہ پیداوار، سماج میں آئیڈیولاجیکل اقدار کی پیکار، فن کار کی اپنی آئیڈیالوجی، لسانی اقدار و تشکیلات اور شعری وفنی ہیئت کی ماقبل 'موجودگی' کے بغیر وجود میں نہیں آسکتا۔ یہ تمام قدار تاریخی اور سماجی تشکیل ہوتی ہیں اور تخلیق کار کو وراثت میں ملتی ہیں۔ المیہ یہ ہے کہ وہ خود کو ان کا خالق تصور کرنے لگتا ہے۔ غزل لکھنے کے بعد یہ دعویٰ کرنا کہ یہ مکمل طور پر اسی کی ملکیت ہے اس کی خواہش تو ہو سکتی ہے، مگر حقیقت کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ غزل بذات خود ایک سماجی، ثقافتی اور تاریخی تشکیل ہے، غزل گو محض ایک وسیلہ ہے۔ اگر اس کی ہیئت میں وقت کے ساتھ تبدیلی آتی ہے تو اس تبدیلی کی احتیاج خود غزل اور ان تاریخی وسماجی عوامل میں موجود ہوتی ہے جن کی اوپر وضاحت پیش کی گئی ہے۔ توجہ طلب نکات بہر حال یہ ہیں کہ تنقید اپنی ہیئت میں کسی بھی فن پارے سے مختلف ہوتی بھی ہے اور نہیں بھی! جب یہ کسی تخلیق کے وسط میں موجود ہو تو تخلیق کے ساتھ ایک جدلیاتی رشتے میں استوار ہوتی ہے۔ جب تنقید اپنی الگ ہیئت یعنی نثر پارے کی شکل میں سامنے آتی ہے تو اس کے اندر تخلیق کا پہلو تمام تر افتراق کے باوجود اسے کسی بھی شعری وفنی تخلیق کے تخلیقی پہلوؤں سے ہم آہنگ کر رہا ہوتا ہے۔ فن پارے کے اندر تخلیقی پہلو سے ہم آہنگی اس کی ہیئت کی پابند ہوتی ہے۔ وہی ہیئت اس میں مضمر تخلیقی پہلو کو سامنے لاتی ہے۔ اس حوالے سے تنقید اتنی ہی تخلیقی ہوتی ہے جتنی کہ کوئی اور اعلیٰ تخلیق! تخلیقی تعبیرات وتشریحات کا تسلسل فن پارے کی تخلیق کا عمل ہے۔ اعلیٰ تنقیدی طریقہ کار اپنی سرشت میں توسیع پسند ہوتا ہے۔ وہ متن میں مضمر معنویت کو متن تک محدود نہیں رہنے دیتا۔ اعلیٰ تنقیدی طریقہ کار ایک بار دریافت کر لیا جائے تو وہ کسی بھی شعری وفنی متن کی قائم کردہ تمام حدود کو توڑتا ہوا علم البشریات، سیاسیات، نفسیات، عمرانیات اور فلسفے سمیت دوسرے علوم میں سرایت کرتا ہوا ان علوم میں قائم اقدار کو بھی شکست وریخت سے دوچار کر دیتا ہے۔ جدلیات اور بعد ازاں لاتشکیل ایسے ہی منطقی طریقہ کار ہیں جن کے اثرات سے انسانی علوم کا کوئی بھی شعبہ محفوظ نہیں رہ پایا۔ حتیٰ کہ بیسویں صدی کے آخر میں لاتشکیل کے اس خیال کے تحت فن پارے تخلیق کرنے کی کوششیں ہوئی ہیں کہ جس کے تحت معنویت کا کلی اثبات ممکن نہ ہو سکے۔

فن اور تنقید

فن پہلے ہے اور تنقید بعد میں، یا تنقید کی فن پارے تک تخفیف لازمی ہے، کیونکہ تنقید فن پارے کے بغیر کچھ بھی نہیں ہے، وہ تمام احباب جو فن اور تنقید کے درمیان پیچیدہ تعلق کا فہم رکھتے ہیں، جنہیں اپنے عہد کے تنقیدی نظریات سے مکمل آگاہی ہے، ان کے لیے ایسے سب فکری قضایا کی اہمیّت کو ختم ہوئے کافی عرصہ ہو چکا ہے۔ اب ان قضایا کو صرف وہی لوگ دہراتے ہیں جو اپنے عہد کے علوم سے یکسر نابلد ہیں۔ وہ تمام نقاد جو اپنے عہد کی تنقیدی روایت کا گہرا شعور رکھتے ہیں، وہ تنقید اور فن کے درمیان اس ثنویت کو مسترد کر چکے ہیں جو دونوں کے درمیان حتمی تفریق کو جنم دیتی ہے، یعنی دونوں کے درمیان ایک ایسا تضاد جس کی کبھی تحلیل نہیں ہو سکتی۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ تعقلاتی (Conceptually) سطح پر تنقید اور فن کے درمیان ایسا کوئی تضاد موجود ہے تو پھر تنقید اور فن کی یکسر جداگانہ حیثیت کو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ دونوں کے درمیان یہ جداگانہ حیثیت اسی ثنویت کو قائم کرتی ہے جس کے مطابق فن پارے میں کوئی ایسی شے باقی رہ جاتی ہے جس کی تفہیم ممکن نہیں، یعنی فن پارہ ''شے فی الذات'' ہے جس کا مکمل شعور حاصل کرنا ناممکن ہے۔ اگرچہ فن میں معنی کی حتمی تعیین کا عدم امکان ہمارے عہد کا غالب فلسفہ ہے، بہر حال اس کی طرف میں بعد میں لوٹتا ہوں۔ تنقید اور فن پارے میں حتمی تفریق کو قائم کرنے کا واحد مفہوم یہ نکلتا ہے کہ تنقید اس وجہ سے قابل قدر نہیں ہے کہ وہ فن پارے کے وسیلے سے برآمد ہوئی ہے بلکہ اس وجہ سے قابل تحسین ہے کہ وہ خود میں کوئی الگ 'شے' ہے۔ اگر تنقید فن پارے کے اندر سے 'تخلیق' ہوئی ہے تو ہمیں منطقی اغلاط سے بچنے کے لیے یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ تنقید کا بیج اس وقت بویا جا چکا تھا جب پہلا فن پارہ وجود میں آیا تھا۔ تنقید اس فن پارے کی تخلیق کے دوران خود کو بھی خلق کر رہی تھی۔ یہ اس فن پارے میں مخفی تھی، کہیں باہر سے فن

پارے کے اندر داخل نہیں ہوئی تھی۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ فن پارے کی تخلیق کا شعور بیک وقت تخلیقی اور تنقیدی شعور بھی ہوتا ہے۔ فن پارے کی تخلیق تنقیدی شعور کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ فن کار وہ پہلا نقاد ہے، جو فن پارے کے اندر خود تنقید کی شناخت کیے بغیر تنقید کو تشکیل دے دیتا ہے۔ تنقید فن پارے کے اندر اس طرح رواں دواں ہوتی ہے جیسے انسانی جسم میں خون گردش کرتا ہے۔ فن پارے کی تفہیم کا عمل فن کے اندر سے تنقید کے ظاہر ہونے کا عمل ہے۔ اعلیٰ تنقید اسی وقت ممکن ہے جب تنقید اور فن کی ثنویت کو ختم کر کے ساری توجہ فن پارے کی داخلی حرکت پر مرکوز کی جائے۔ فن پارے کی داخلی حرکت اعلیٰ تنقید کی تخلیق بھی ہوتی ہے۔ نتیجہ یہاں یہ نکلتا ہے کہ فن پارے کی تفہیم کا عمل جو کہ تنقید کے بغیر ممکن نہیں ہے، اسی کے دوران میں تنقید بطور ایک صنف وجود میں آتی ہے۔ یہ بالکل ویسا ہی عمل ہے کہ جیسا کسی بیج میں سے کوئی پودا وجود میں آتا ہے۔ تنقید کی 'لازمیت' فن کے اندر موجود ہوتی ہے، فن میں تنقید کی لازمیت ہی اس کے 'حقیقی' ہونے کا علم عطا کرتی ہے۔ تنقید چونکہ بعد میں وجود میں آتی ہے اس لیے اگر اس کا مفہوم تفکری 'تثلیث' کے پس منظر میں اخذ کریں تو یہ تسلیم کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے کہ تنقید فن پارے سے ''برتر چیز'' ہے۔

اس مختصر بحث کے بعد چند سوالات ذہن میں جنم لیتے ہیں: ایک یہ کہ کیا تنقید پڑھ کر فن پارے کو سمجھا جاسکتا ہے یا تنقید کو پڑھے بغیر محض فن پارے کو پڑھ کر ہی اس کی تفہیم ہوسکتی ہے؟ اس سوال کے بعد مزید کئی سوالات ذہن میں جنم لینے لگتے ہیں۔ ان میں سے ایک یہ کہ کیا جو تنقید لکھی گئی وہ فن پارے کی تنقید نہیں تھی؟ اگر وہ تنقید کسی فن پارے کی تنقید نہیں تھی تو کیا تنقید خود میں کوئی الگ صنف ہے، جسے اپنی تخلیق کے لیے کسی فن پارے کی ضرورت نہیں ہوتی؟ اگر تنقید کسی فن پارے ہی کی تنقید تھی تو اس کا واضح مطلب یہ نکلتا ہے کہ تنقید کو پڑھ کر فن پارے کو سمجھا جاسکتا ہے۔ البتہ تنقید پڑھنے سے جو جمالیاتی حظ اٹھایا جاسکتا ہے وہ فن پارے سے محظوظ ہونے والی جمالیاتی مسرت سے مختلف ہوتا ہے۔ تاہم یہ کہنا کہ فن پارے کی تنقید پڑھ کر اس فن پارے کی تفہیم نہیں ہوسکتی، اس کے لیے فن پارے کو پڑھنا لازمی ہے، ایک متضاد نتیجے پر لے جاتا ہے۔ آخری تجزیے میں اس 'نتیجے' پر پختہ ایمان رکھنے والے پہلے ہی یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ جو تنقید لکھی گئی وہ کسی فن پارے کی تنقید نہیں تھی، بلکہ خود میں کوئی ایسی شے تھی جس

کا فن پارے سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ ایسے سوالات عمومی طور پر غیر تربیت یافتہ اذہان کرتے ہیں بالخصوص وہ جو چند رجعتی اصولوں کو ماورائے تاریخ سمجھ کر ان پر پختہ 'ایمان' لے آئے ہوں۔ جبکہ حقیقت اس کے قطعی طور پر برعکس ہے۔ مثال کے طور پر برتولت بریخت کی اپنی لکھی ہوئی تنقید کو پڑھتے ہوئے اس کے فن کے بارے میں آگاہی ملتی ہے۔ یہ نتیجہ انتہائی طفلانہ فکری رویے کی عکاسی کرتا ہے کہ بریخت کی تنقید اس کے فن کے بارے میں کچھ نہیں بتاتی۔ فن کار جب تنقید لکھتا ہے تو وہ اپنے ہی فن کی تفہیم کر رہا ہوتا ہے۔ لہٰذا ان معنوں میں تنقید کا براہِ راست مطالعہ فن تخلیقات کی تفہیم کا عمل بھی ہوتا ہے۔

اب میں مختصراً اس نکتے پر توجہ مرکوز کرنا چاہتا ہے جس کا آغاز میں ذکر کیا تھا کہ کیا کسی فن پارے کو 'مکمل' طور پر جانا جا سکتا ہے، یا اس میں کچھ ایسا رہ جاتا ہے جو ''شے فی الذات'' ہی رہتا ہے! یہ بنیادی طور پر ایک فلسفیانہ قضیہ ہے۔ انسان اور کائنات کا تعلق بھی نقاد اور فن پارے کے درمیان تعلق سے مشابہ ہوتا ہے۔ تفکری جدلیات پر ایمان رکھنے والوں کا خیال ہے کہ جدلیاتی اصولوں کے اطلاق سے کائنات، فن پارے وغیرہ کو مکمل طور پر جانا جا سکتا ہے۔ اگر یہ درست ہے تو اس کا واحد مطلب یہ نکلتا ہے کہ فن پارے میں ایسا کچھ بھی نہیں ہوتا جو جدلیاتی تنقید کی دسترس سے باہر ہو۔ فن پارے میں اگر کچھ ایسا باقی رہ جاتا ہے جس کا جدلیات احاطہ نہیں کر سکتی تو اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جدلیات کا ''کلیت پسندی'' کا دعویٰ ناقص تھا۔ اگر فن پارہ میں موجود ہر 'شے' کی شناخت کر لی جاتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ فلسفیانہ تعقلات کا دائرہ اس قدر وسیع ہے کہ ہر فن پارے کی تفہیم ان تعقلات کے اطلاق سے ممکن ہے۔ اس جدلیاتی نقطہ نظر کو ہمارے عہد میں جدید آرٹ کی روشنی میں سخت چیلنج کا سامنا کرنا پڑا ہے۔ جدید آرٹ کی بنیاد پر نقاد یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ فن پارہ مکمل طور پر فلسفیانہ کلیت کے احاطے میں نہیں آتا۔ تاریخی اعتبار سے یہ حقیقت بھی سامنے آ چکی ہے کہ بیسویں صدی کے جدید آرٹ یعنی سرئیل ازم، دادا ازم، اظہاریت وغیرہ نے اٹھارویں صدی میں قائم ہوئی فن کی اس نامیاتی وحدت کو توڑ کر جزو کو کل سے الگ کر دیا ہے، جبکہ حقیقت نگاری میں جزو، کل کا حصہ تھا۔ حقیقت نگاری اس مقدمے پر قائم تھی کہ ایک اعلیٰ فن پارہ سماج کے محض ظاہری یا سطحی پہلوؤں تک محدود

نہیں رہتا بلکہ وہ سماج کے جوہر یعنی ان تضادات کی بھی عکاسی کرتا ہے جو ایک طبقاتی سماج کے وسط میں موجود ہوتے ہیں۔ مارکسی نقاد جو کلیت پسند فلسفیانہ اصولوں کے حصار میں تھے وہ آخر کار ان تضادات کو نشان زد کر کے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ انھوں نے کسی بھی فن پارے کو مکمل طور پر جان لیا ہے۔ سوال یہ اٹھتا ہے کہ اگر جدید آرٹ جزو اور کل کے درمیان تعلق کی ہی نفی کر دیتا ہے تو پھر جدید آرٹ کی تفہیم میں ان تمام فلسفوں کا ناکام رہنا یقینی ہے جو کلیت پسند پیمانوں کا استعمال کر کے فن پارے کی تفہیم کرتے رہے ہیں۔ قدامت پسند مارکسی نقاد چونکہ جدید آرٹ کو سمجھ نہیں پائے اس لیے ان کے پاس واحد دلیل یہ ہے کہ جدید آرٹ چونکہ نامیاتی وحدت کا حصہ نہیں ہے اس لیے 'زوال' کی علامت ہے۔ یہ قدامت پسند نقاد جزو کی کُل سے علیحدگی کو تاریخی، سماجی، سیاسی اور معاشی عمل سے کاٹ کر محض اس 'ہنر' پر ایمان رکھتے ہیں، جو اٹھارویں صدی کی خصوصیت تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ عہد حاضر کا زوال جدید آرٹ کا زوال نہیں ہے، بلکہ کلیت پسند فلسفوں اور جدید فن اور سماج کی تفہیم کے لیے تیار شدہ ان کے فکری و تنقیدی طریقہ کار کا انحطاط ہے۔ جدید آرٹ کا کلیت پسند فلسفوں کے لیے ناقابلِ شناخت رہنا یہ ظاہر کرتا ہے کہ ان کی ''کلیت پسندی'' ماضی کا حصہ بن چکی ہے۔ جبکہ آرٹ کو انحطاط سے تعبیر کرنے والے اپنے ہی عہد میں 'بیگانگی' کی زندگی گزارنے پر موجود ہیں۔ ایسے ''دانشور'' اس اہم نکتے کو سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں کہ ہمارے عہد کا آرٹ وہ نہیں ہے جو اٹھارویں صدی کا آرٹ تھا، نہ ہی اٹھارویں صدی کا آرٹ ہمارے عہد کا آرٹ ہے۔ ہمارے عہد کا آرٹ اپنی شناخت ماضی بعید سے نہیں بلکہ ماضی، حال اور مستقبل جدلیات سے لیتا ہے۔ آرٹ کی تخلیقی حیثیت ''ماضی کے مزاروں'' میں پناہ لینے سے نہیں، مستقبل میں جھانکنے سے باقی رہتی ہے۔ آرٹ کی تخلیق مسلسل 'ہونے' کا عمل ہے۔ جدید آرٹ کی تفہیم بیسویں صدی کی عظیم جنگوں، ہولوکاسٹ، سرمایہ داری کے بحیثیت ایک کلیت پسند نظام اس پر اثرات، سماج کی بُعد زدگی، لوگوں کے شعور پر اس بُعد زدگی کے گہرے اثرات کو سمجھے بنا ممکن نہیں ہے۔ ان اثرات سے منقطع ہو کر، آرٹ کو زمان و مکاں سے ماورا افلاطون کے 'اعیان' سمجھتے ہوئے، چند گھڑے گھڑائے اصولوں کے تحت فن کی تعریف کو ہر عہد کے لیے متعین کر دینا 'بیگانگی' کی علامت ہے۔

مابعد جدید شاعری و تنقید

اگر چہ جدیدیت اور مابعد جدیدیت کو مغرب ہی سے مستعار لیا گیا ہے، لیکن اردو زبان و ادب کے تعلق سے ان دونوں کے مابین ایک بنیادی فرق بہر حال موجود ہے: وہ یہ کہ جدیدیت اردو میں صرف تھیوری کی سطح پر ہی موجود نہیں تھی، بلکہ اردو شاعری کا ایک بڑا اور اہم حصہ ایسا ہے جسے جدید شاعری کہا جاسکتا ہے۔ مابعد جدیدیت اس حوالے سے اردو کے تناظر سے کٹی ہوئی ہے کہ اس میں مابعد جدید شاعری کی ایک بھی مثال موجود نہیں ہے۔ اردو شاعری کا ایک بڑا حصہ اپنے تناظر سے جڑا ہوا ہے۔ ایسی شاعری جس میں بے چینی و اضطراب، احتجاج، معنی کی تشکیل کا احساس، شناخت کے قیام کی خواہش، مغرب سے مختلف ہونے کا احساس اور تعقلاتی، فلسفیانہ اور آئیڈیولاجیکل ترجیحات میں فرق جیسے عوامل موجود ہوں، اس پر تجریدی نوعیت کے مابعد جدید تنقیدی نظریات کا اطلاق کرنا، بغیر اس کا جواز پیش کیے، کسی بھی صورت ایک صحت مند اقدام نہیں ہے۔ ''اوریجنل'' رجحانات اور نظریات صرف اسی صورت میں سامنے آسکتے ہیں اور تفہیم کا عمل بہتر طریقے سے صرف اسی وقت طے پاسکتا ہے جب کسی بھی سماج کی ساخت یا بنیاد اور اس کی آئیڈیولاجیکل اشکال کا اس سماج کی متضاد باطنی حرکت کے پیش نظر انتہائی محتاط انداز میں مطالعہ کرتے ہوئے نتائج اخذ کیے جائیں۔ کسی ایسے پس ماندہ علاقے کی شاعری کہ جس میں اپنی ثقافت کے مٹ جانے کا المیہ بیان کیا جائے اس کی تفہیم کے لیے ''ترقی یافتہ'' معاشرے میں تشکیل پائے ہوئے کسی ایسے نظریے کا اطلاق کردیا جائے جو شناختوں کے مٹ جانے کے احساس پر فخر محسوس کر رہا ہو، کسی صورت بھی ایک عقل مندانہ اقدام نہیں ہے۔ نظریات کو ان کے ظہور کے پس منظر میں پیش کرنے ہی سے ان معاشروں کے اجزائے ترکیبی کی تفہیم کا عمل طے پاسکتا ہے۔

اردو میں ابھی تک کوئی ایک بھی ایسی تحریر سامنے نہیں آسکی جو اس سوال کا جواب پیش کرتی ہو کہ مابعد جدید شاعری کے خدوخال کیا ہیں اور یہ جدید شاعری سے کیسے مختلف ہے؟ نہ ہی اس سوال کا جواب ہی کہیں موجود ہے کہ جب جدید اور مابعد جدید فن و ادب میں تفریق ہی نہیں کی گئی تو مابعد جدید نظریات کے تجریدی اطلاق کا کیا جواز بنتا ہے؟ کیا اردو میں مابعد جدید شاعری لکھی جارہی ہے؟ اس کا جواب بھی بلاشبہ نفی میں ہی دیا جاسکتا ہے۔ مابعد جدید شاعری کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے مابعد جدید تنقید کو سمجھا جائے، کیونکہ مابعد جدید شاعری وہی ہوسکتی ہے جو مابعد جدید تنقید کے وضع کردہ معیار پر پوری اترتی ہو۔ مابعد جدیدیت جن عوامل کا انکار کرتی ہے، اگر شاعری میں ان کا اقرار کیا جارہا ہے تو اسے مابعد جدید شاعری نہیں کہا جا سکتا۔ مابعد جدید تنقید مرکز کی بجائے لامرکز، ماخذ کی جگہ غیر ماخذ، معنی کے برعکس معنی کے التوا اور موجودگی کی بجائے غیر موجودگی پر انحصار کرتی ہے۔ اگر مرکز، ماخذ، معنی اور موجودگی کے اقرار کا عنصر شاعری میں غالب ہے تو اسے مابعد جدید شاعری نہیں کہا جاسکتا۔ مابعد جدید شاعری ان تمام اصول وقواعد (عروض وبحور) سے انحراف کرتی ہے جس سے کلاسیکی، رومانوی یا جدید شاعری کی تشکیل ہوئی تھی۔ اس لیے غزل، پابند اور آزاد نظم وغیرہ کبھی بھی مابعد جدید شاعری کے زمرے میں نہیں آسکتیں۔ وجہ یہ کہ مابعد جدید شاعری ہر صورت میں نئے سانچوں میں ڈھلنے کو ترجیح دیتی ہے۔ ڈھلنے کا عمل اگر اصول کی تشکیل کر رہا ہو، ایک ایسا اصول جو پہلے سے موجود نہ ہو تو اسے بھی مابعد جدید شاعری کہا جاسکتا ہے۔ لیکن کسی اور تخلیق میں اس اصول کی پیروی نہیں کی جاسکتی ہے۔ اصول کی پابندی کسی نہ کسی سطح پر 'غلبے' کو برقرار رکھنے کی خواہش سے جڑی ہوتی ہے۔ مابعد جدید شاعری اپنی تفہیم کے لیے وضع کیے گئے ان تمام پیمانوں کے لیے مزاحمت کو جنم دیتی ہے جن میں خیال، تصور اور معنی کی اہمیت پر زور دیا جائے یا علامتوں، تشبیہات اور استعارات کے پس منظر میں سگنی فائڈ کی تشکیل کا احساس موجود ہو۔ گمراہی سے بچنے کے لیے معنی کی احتیاج یا اس کے التوا کے احساس کو مغرب کی جدید جامعات میں تشکیل پائے گئے نظریات میں نہیں بلکہ سماجی وثقافتی پس منظر میں دیکھنا زیادہ ضروری ہے۔ مابعد جدید شاعری میں ترکیبی استعارات اور تصورات سے انحراف کیا جاتا ہے۔ ترکیب کا مطلب ہی ایک

سے زیادہ خیالات یا تصورات کو یکجا کر کے ایک اور سطح پر معنی کی تشکیل کرنا ہوتا ہے۔ ارتباط و تشکیل جیسے مقولات میں مابعد جدیدیت کو کوئی دلچسپی نہیں ہے، ماسوائے اس کے کہ ان کو التوا میں رکھنے کا جواز تلاش کر سکے۔ یہی وجہ ہے کہ مابعد جدید شاعری ترکیبی (Synthetic) کے برعکس تحلیلی (Analytic) طریقہ کار اختیار کرتی ہے۔ مابعد جدید شاعری میں بائنری (Binary) کی تشکیل نہیں کی جاتی، کیونکہ بائنری کی تشکیل میں دو متخالف اقدار، خیالات اور تصورات اپنے روایتی پس منظر میں آمنے سامنے ہوتے ہیں، جن میں سے ایک کا احساس بہر حال زیادہ گہرا ہوتا ہے۔ معنی کی تشکیل کی احتیاج کے قضیے کو سماجی و ثقافتی پس منظر میں ہی طے کیا جا سکتا ہے، نہ کہ یہ دیکھا جائے کہ فرانس اور امریکہ کی جامعات میں کون سا اصول تشکیل دیا جا رہا ہے اور کب اسے ادھوری تفہیم کے ساتھ مستعار لینا ہے!

کسی بھی نظریے کے حوالے سے گمراہی کے پھیل جانے کا سلسلہ اس وقت طول اختیار کرتا ہے جب اسے اس کے تناظر سے منقطع کر کے پیش کیا جاتا ہے۔ مابعد جدید مفکر مابعد جدیدیت کے حق میں جواز کے طور پر 1950 کے بعد کے مغرب کے سماجی، سیاسی اور روشن خیالی نظریات میں وحشت و بربریت اور جنگ و جدل جیسے عوامل کو پیش کرتے ہیں۔ فرانسیسی فلسفی لیوٹارڈ نے 1979 میں جب ''دی پوسٹ ماڈرن کنڈیشن'' شائع کی تو اس کے پہلے ہی فقرے میں یہ واضح کر دیا کہ یہ رپورٹ ''انتہائی ترقی یافتہ'' ممالک کے متعلق لکھی جا رہی ہے، جس میں چند بنیادی تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں۔ ہمارے ہاں نظریات کی قبولیت کا کوئی جواز پیش کرنے کی بجائے انہیں محض فیشن کے طور پر اختیار کر لیا جاتا ہے۔ جس سے خود نمائی کے احساس میں مبتلا چند افراد کو ذہنی تسکین تو ملتی ہے مگر نئی نسل میں گمراہی کا احساس شدید تر ہوتا رہتا ہے۔ مابعد جدیدیت دوسری جنگِ عظیم، ہولوکاسٹ، ہیروشیما اور ناگاساکی پر سامراجی بموں کی برپا کی گئی تباہی کے بعد تمام 'عظیم بیانیوں'' (روشن خیالی اور مسیحیت وغیرہ) کی جانب تشکیک کا اظہار کرتی ہے۔ اسی پس منظر میں تشکیل پائے گئے نظریات کی روشنی میں سماجی، سیاسی اور ادبی و شعری متون کو پرکھے جانے کے رجحان کو تقویت ملی ہے۔ واضح رہے کہ یہ سارا عمل مغرب ہی میں طے پایا تھا۔ روشن خیال 'عظیم بیانیوں'' میں مرکزیت 'انسان' کی تھی۔ فن و

ادب کے حوالے سے دیکھیں تو یہی مرکزیت 'مصنف' کی تھی۔ ادبی وفنی متن کی تمام تشریحات 'مصنف' کے حوالے سے کی جاتی تھیں۔ مصنف کے حوالے سے تمام تر تشریحات کا مطلب یہ ہے کہ مصنف 'موجود' ہے، وہ 'مرکز' بھی ہے، وہ معنی پر قادر بھی ہے، معنی پر قدرت کا مطلب یہ ہوا کہ اس میں طاقت مجتمع ہے، شعور اور طاقت ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ مصنف اور سیاسی راہنما ایک ہی درجے پر فائز تھے۔ اس روشن خیال 'انسان' نے جب بیسویں صدی کی ہولناکی اور وحشت برپا کی اور فسطائیت کو پروان چڑھایا تو ان تمام فلسفوں اور نظریات کی جانب تشکیک کا رجحان سامنے آنا لازمی امر تھا۔ یہی تشکیک ہے جو مابعد جدیدیت کو اس کے تناظر سے مربوط کرتی ہے۔ ادبی وشعری متن جس میں مصنف کی مرکزیت ہو جو ہر نوعیت کے معنی کو خود تک محدود رکھے وہ ہٹلر اور مسولینی ہی کا مترادف ہے، جو سماجی اور سیاسی متون کی تشریح وتفہیم کا جارحانہ اور متشدد طریقہ کار تشکیل دیتے ہیں۔ یہی وہ پس منظر ہے جس کے تحت مابعد جدیدیت تمام روشن خیال فلسفوں کی تنقید پیش کرتی ہے۔ تاہم اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ مابعد جدیدیت کو مغرب میں ہر سطح پر قبول کرلیا گیا ہے۔ لیوٹارڈ کے ''عظیم بیانیوں کی جانب تشکیک'' کے تصور کو امریکہ میں ہی فریڈرک جیمی سن اپنی کتاب ''سیاسی لاشعور'' میں مسترد کردیتا ہے۔ اس طرح مابعد جدیدیت کی تفہیم وتشریح کے تعلق سے مباحث کا ایک طویل سلسلہ شروع ہوجاتا ہے۔ اردو زبان وادب کی حیثیت اس 'دوسرے' کی ہے جو 'روشن خیالی' میں اپنے 'جوہر' کے تحت داخل نہیں ہوتا ہے، جس کو اس طرح جانا اور سمجھا ہی نہیں گیا جیسا کہ وہ خود میں ہے۔ تناظر سے منقطع مابعد جدید تنقیدی نظریات کا اطلاق بھی اسی سلسلے کی ہی ایک کڑی ہے، 'دوسرے' کو اس کی 'شناخت' سے محروم رکھنے کا ایک وسیلہ اس لیے ہے کہ مابعد جدیدیت جب 'شناخت' کے فلسفے کو چیلنج کرتی ہے تو 'دوسرا' خود بخود اس کے حصار میں آجاتا ہے۔ اس لیے ضرورت اس امر کی ہے کہ اپنے تناظر سے ربط میں رہ کر سماجی، سیاسی اور ادبی وفنی پرتوں کو کھولا جائے۔ خارجی اثرات کا انکار نہیں کیا جاسکتا، مگر اول حیثیت اس شعور کو عطا کی جائے جو ابھی تشکیل کے مرحلے میں ہے اور اپنے اظہار کا خواہاں ہے۔ لاتشکیل کا مرحلہ تو تشکیل کے بعد ہی آتا ہے۔

رابندر ناتھ ٹیگور اور نوبل انعام

رابندر ناتھ ٹیگور نے ایک ایسے خاندان میں جنم لیا جس کا شمار ہندوستان کے چند انتہائی باا ثر خاندانوں میں ہوتا تھا۔ ان کے دادا دوار کا ناتھ کے ملکہ وکٹوریہ سے انتہائی قریبی تعلقات تھے۔ ہندوستان اور برطانیہ کے درمیان روابط میں ٹیگور خاندان سلطنتِ برطانیہ کے لیے انتہائی اہم 'خدمات' سرانجام دیتا رہا ہے۔ اشرافیہ سے تعلق رکھنے والے رابندر ناتھ ٹیگور نوبل انعام حاصل کرنے والے پہلے غیر مغربی لکھاری ہیں۔ ان کا شمار بہرحال نوبل انعام حاصل کرنے والی متنازع شخصیات میں ہوتا ہے۔ اس لیے نہیں کہ ان کو نوبل انعام دیا جانا مغرب میں متنازعہ مسئلہ بنا ہے، بلکہ اس لیے کہ ان کی فکری وعلمی اور ادبی وفنی حیثیت کے بارے میں اہم ترین مغربی فلسفیوں اور ناقدین کے کچھ اس طرح کے خیالات اور تجزیات سامنے آئے ہیں ،اور ان کو نوبل انعام ملنے کی داستان اتنی عجیب وغریب ہے کہ ذہن میں اٹھنے والے سوالات کا صرف یہی جواب سامنے آتا ہے، کہ ٹیگور کو انعام دیا جانا ان کی ادبی وفنی حیثیت کے برعکس سیاسی پالیسی کا حصہ تھا۔ پیغام یہ تھا کہ انگریز ہندوستانیوں کو ویسا ہی اطاعت گزار، روحانیت پرور، مزاحمت اور ارتعاش سے یکسر عاری، انقلابیت کے جوہر سے محروم اور عدم فعالیت کا نمائندہ دیکھنا چاہتے ہیں جیسا ٹیگور نے 'گیتا نجلی' میں انہیں پیش کیا ہے۔

ٹیگور کے نوبل انعام کا واقعہ متحیر کر دینے والا ہے۔ مغرب میں تو اسے کئی بار دہرایا گیا ہے مگر اہلِ اردو کے لیے شاید اس میں کچھ نیا پن ہو۔ ہوا یوں کہ 1912 میں ٹیگور اپنی سو سے زیادہ نظمیں لے کر، نوبل انعام کے حصول کی خواہش کے ساتھ، برطانیہ پہنچے۔ وہاں ان کی ملاقات برطانوی مصور ولیمز رتھنسٹائن کی وساطت سے آئرلینڈ کے قوم پرست شاعر والٹر

برٹن ییٹس سے ہوئی۔ ییٹس نے انکی نظمیں پڑھیں اور اپنے قلم سے ان کے کئی حصوں پر نشانات لگا کر ان کو 'بہتر' بنایا۔ ییٹس کے اس عمل کو ٹیگور نے تسلیم بھی کیا۔ بعدازاں ییٹس نے یہ دعویٰ بھی کیا کہ اس نے ''ہر دوسرے مصرعے'' کو درست کیا ہے۔ ییٹس کا یہ کہنا تشکیک کی اتھاہ گہرائیوں میں لے جاتا ہے۔ مطلب یہ کہ اگر ان مصرعوں کو درست نہ کیا جاتا تو انہیں نوبل انعام کا مستحق قرار نہیں دیا جا سکتا تھا۔ جن نظموں پر نوبل انعام دیا گیا تھا اگر ییٹس ان کو 'بہتر' نہ بناتا تو وہ اغلاط سے مبرا نہیں تھیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان نظموں کی اصلاح کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی؟ اس کا جواب کسی کے پاس نہیں ہے۔ 1913 میں ییٹس نے انہی نظموں کا تعارف لکھا اور انہیں ''گیتا نجلی'' کے عنوان سے ''یک ملن پریس'' نے انگریزی میں شائع کر دیا۔ اسی برس نومبر کے مہینے میں ٹیگور 'گیتا نجلی' پر نوبل انعام حاصل کر چکے تھے۔ ذہن میں یہ سوال اٹھتا ہے کہ ییٹس نے 'گیتا نجلی' کے نقائص کی اصلاح کیوں کی؟ ایک وہ تو بنگالی زبان سے یکسر نابلد تھا۔ اصلاح کس شے کو سامنے رکھ کر کر رہا تھا، جبکہ ان نظموں کے مترجم خود ٹیگور تھے۔ کیا ٹیگور کو انگریزی نہیں آتی تھی؟ بہرحال انگریزی میں 'گیتا نجلی' نے وہ شکل اختیار کر لی جو ییٹس کے ذہن میں تھی۔ اس لیے نوبل انعام اس 'گیتا نجلی' کو نہیں دیا گیا جو بنگالی میں لکھی گئی تھی بلکہ اس 'گیتا نجلی' کو دیا گیا جو ییٹس کے قلم سے صورت پزیر ہوئی تھی۔ توجہ طلب نکتہ یہاں پر یہ ہے کہ جب ٹیگور کو نوبل انعام دیا گیا تو اس وقت ان کی وہی نظمیں نوبل انعام کمیٹی کے سامنے رکھی گئی تھیں جن کو ییٹس کے مشوروں سے درست کیا گیا تھا۔ ٹیگور کے باقی 'تخلیقی' کام سے نہ ہی ییٹس آگاہ تھا اور نہ ہی نوبل انعام دینے والی کمیٹی کو ہی اس کی کچھ خبر تھی۔ ییٹس 'گیتا نجلی' کے تعارف میں ہی یہ تسلیم کرتا ہے کہ اس کے دوستوں نے اسے بتایا ہے کہ بنگالی میں 'گیتا نجلی' ایک اوریجنل کتاب کے طور پر سامنے آئی ہے، یعنی 'گیتا نجلی' کی اوریجنیلٹی ییٹس پر ظاہر نہیں ہوئی بلکہ اسے بتایا گیا ہے۔ اہم ادبی معاملات کہ جہاں نوبل انعام دیا جانے والا ہے، ییٹس کا یہ کہنا کہ اس نے دوستوں سے سن کر 'گیتا نجلی' کو ایک اوریجنل 'تخلیق' تسلیم کیا ہے، ذہن میں شکوک و شبہات کو ابھارتا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ ٹیگور کو نوبل انعام ملنے کے بعد ییٹس اس کے دیگر 'تخلیقی' کام سے آگاہ ہوا، اور 1935 میں ییٹس، ٹیگور کے کام کو

"Sentimental Rubbish" کہہ کر مسترد کر دیتا ہے۔ یعنی ایک نوبل انعام یافتہ کا 'تخلیقی' کام کوڑے کے ڈھیر سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔

جہاں تک 'گیتا نجلی' میں پیش کیے گئے خیالات کا تعلق ہے تو ان میں کہیں کوئی اور تخلیقیت نہیں ہے۔ پڑھتے ہوئے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ 'بھگوت گیتا' کا ہی دوسرا جنم ہمارے سامنے رکھ دیا گیا ہے۔ ٹیگور برہمن آئیڈیالوجی پر پختہ اعتقاد رکھنے والے کٹر برہمن تھے۔ انسانوں میں عدم مساوات جس کی اہم خصوصیت ہے۔ انسانوں کے مابین پہلے سے طے شدہ تفریق و امتیاز جب مقدس آئیڈیالوجی کا حصہ بن جائے تو عہد حاضر کے غالب نظریات کے مطابق فسطائیت کے زمرے میں آتی ہے۔ یہاں ''مقدس'' فسطائیت پر بحث مقصود نہیں ہے، 'گیتا نجلی' میں پیش کیے گئے خیالات کا احاطہ کرنا ہے۔ 'گیتا نجلی' ہندو عقیدہ پرستی کا شعری تسلسل ہے۔ 'بھگوان' کو پیش کیا گیا خراج تحسین ہے۔ ان دیکھے کی تبلیغ ہے۔ شاعر کا ایک اور شاعر (بھگوان) کی عظمت کو تسلیم کرنا ہے۔ ہندو مذہبیت، جو ''غیر ملکی غاصبوں'' کے تسلط تلے کچلی جا چکی ہے اس کو از سر نو زندہ کرنا اور استحکام بخشنا ہے۔ ہندو کے باطن میں ہندتوا کو بیدار کرنا ہے۔ ییٹس کے الفاظ میں ایک ''ایسی روایت جہاں مذہب اور شاعری صدیوں سے یکتا ہیں۔''

'گیتا نجلی' کو ایک ایسے وقت میں نوبل انعام کے لیے پیش کیا گیا جب مغرب جنگوں اور فسطائیت کی دلدل میں دھنستا جا رہا تھا۔ اس کے پاس اس کے علاوہ اور کوئی راستہ نہ تھا کہ وہ نوع انسانی کو سفاکانہ طریقے سے انسان کے نام پر قتل کرے۔ پہلی جنگ عظیم بھی 1913 ہی میں شروع ہوئی۔ جو تمام مغربی علوم کی موت کا پیغام لے کر آئی۔ مغرب کے معاشی، سیاسی، سماجی اور فلسفیانہ نظام کا لازمی نتیجہ تھی۔ انصاف، مساوات، فردیت اور آزادی جیسے تصورات کو اپنے عقلیت پسند پروجیکٹ کے ذریعے عملی جامہ پہنانے کا دعویٰ کرنے والے انھی آفاقی اقدار کے نام پر ایک دوسرے کی دھجیاں بکھیرنے لگے۔ وہ وحشت و بربریت کے خاتمے کے لیے گھناؤنی نوعیت کی وحشت و بربریت میں دھنستے جا رہے تھے۔

ہندوستان غلاموں کا ملک تھا، جس کی نسلوں کی ہیئت ہی ''غیر ملکی حملہ آوروں'' کے عمل

نے تبدیل کر کے رکھ دی تھیں۔ مگر اس سب کے باوجود یہاں آزادی کی تحریک برپا ہو چکی تھی۔ برطانوی سامراج کے خلاف نفرت جڑ پکڑ رہی تھی۔ جب آزادی کی حقیقی تحریکیں جنم لیتی ہیں تو انقلابیت وقت کی ضرورت بن جایا کرتی ہے۔ سلطنتِ برطانیہ سے نجات پانے کے لیے غلامانہ اذہان کو متحرک اور فعال کرنا ضروری نہیں تھا، سلطنت برطانیہ کے ہی نعم البدل ہندوستانی اشرافیہ سے بھی نجات حاصل کرنی نوع انسانی کی وحدت کے لیے لازمی تھی۔ تاہم ٹیگور نے ہندوؤں کی وحدت کے تصور کے تحت برطانوی سامراج سے 'مصالحت' کرانے کی کوشش کی۔ ٹیگور نوع انسانی کے مابین مساوات کے مخالف تھے۔ وہ 'آفاقی' انسان کے تصور کو حقیقی سماجی لازمیت سے نہیں جوڑتے کہ جہاں مذہبی آئیڈیالوجی سے قطع نظر نوع انسانی کے مفادات یکساں ہو جاتے ہیں، بلکہ ہندو مائتھالوجی سے ابھارتے ہیں۔

مغربی سامراج کو مزاحمت کاروں کی جانب سے اس وقت فعال بنانے والی آئیڈیالوجی سے زیادہ 'روحانیت' کی ضرورت تھی۔ اس حوالے سے 'گیتانجلی' اپنے عہد کے سماجی تقاضوں سے یکسر محروم، لوگوں میں انفعالیت کو تقویت دینے کے لیے ایک مذہب پرست کے تخیل کا مجہول اظہار بن کر سامنے آئی۔ اس میں کوئی نیا خیال، فکر کی نئی جہت، مرتعش کرنے والی آئیڈیالوجی، یہاں تک کہ انوکھی شعری امیجری بھی موجود نہیں ہے۔ کتاب کے تعارف میں ییٹ س کی بھی یہ مجبوری تھی کہ وہ کہے کہ "ہم اس میں موجود اجنبیت سے متحرک نہیں ہوئے، بلکہ اس میں ہمیں اپنی ہی امیج دکھائی دی ہے۔" وہ امیج جسے مغرب نے بہت پیچھے دھکیل دیا ہے، مگر ہندوستان، جو کہ ایک غلام ملک ہے وہاں اس کا احیا کیا جا رہا ہے۔ 'گیتانجلی' میں پیش کیے گئے خیالات ہندوستان اور مغربی دنیا کے لیے نئے نہیں ہیں۔ یہ خیالات تمام مذاہب کی متصوفانہ روایت کا حصہ رہے ہیں، لیکن انہیں ایک وقت پر پیش کیا جانا جب جبر و استحصال کے خلاف جدوجہد ناگزیر تھی، سامراج کی مکمل حمایت کرنے کے مترادف تھا۔ گیتانجلی میں ازل، ابد، روحانیت، لامتناہیت اور 'بھگوان' جیسے الفاظ کثرت سے ملتے ہیں۔ بیسویں صدی کا اہم لبرل، ملحد برٹرینڈ رسل 'گیتانجلی' کو پڑھ کر اسے 'معنی' سے یکسر عاری قرار دیتا ہوئے اس کے تصورِ لامتناہیت کے بارے میں "Vague Nonsense" جیسے الفاظ استعمال کرتا ہے۔

جب کوئی لکھاری کچھ عرصہ بعد اپنی ہی پرانی تحریر کو دوبارہ پڑھتا ہے تو اسے اس میں ندرت دکھائی دیتی ہے، جو حقیقی ندرت کا اظہار نہیں ہوتی، بلکہ قدامت ہی ندرت کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ حالات و واقعات کے تسلسل سے اپنے ہی ماضی سے عدم شناسائی اور بیگانگی ندرت کا احساس دلاتی ہے۔ 'گیتانجلی' بھی ہندوؤں کے لیے ایسا ہی پیغام دیتی ہے۔ مسلسل غلامی کی زندگی سے ہندوؤں کا وجود اور شناخت منہدم ہو چکی تھیں۔ ٹیگور کی کتاب نے ہندو مذہبی پس منظر میں اس احساسِ شناخت کو بیدار کیا، لیکن نوعِ انسانی کے آفاقی احساس کے تحت سب کچھ فراموش کر دیا گیا۔ جب ہندوستان کے مختلف مذاہب کے درمیان ہم آہنگی ایک کامیاب اور مشترکہ آزادی کی جدوجہد کے لیے ضروری تھی تو ایسے میں تعصب انگیز آئیڈیالوجی کا اظہار، مختلف مذاہب کے مابین تفریق کو گہرا کرنے کے مترادف تھا۔ ہر مذہبی آئیڈیالوجی کی طرح 'گیتانجلی' کا کردار بھی محدود ہو کر رہ جاتا ہے۔

برطانیہ میں جب ٹیگور کو نوبل انعام دینے کا سلسلہ جاری تھا تو اسی وقت ایزرا پاؤنڈ اور ٹی ایس ایلیٹ جیسے قدرے کم فاشسٹ شعرا برطانیہ میں ایک نئی شعری تحریک کی بنیاد رکھ رہے تھے۔ پاؤنڈ اور ونڈھم لیوس امیج ازم کے حقیقی بانی تھے۔ امیج ازم کا پہلا ''منشور'' بھی 1913ء میں ہی لکھا گیا، جس میں شامل نکات ٹیگور کی مقصدیت سے براہ راست متصادم ہیں۔ پاؤنڈ اور ایلیٹ شاعری کو اس کے روایتی شعوری کردار سے منقطع کر کے، اس میں اظہار کی بجائے عدم اظہار جیسے تصورات کو اجاگر کر رہے تھے۔ عدم اظہار ایک پیچیدہ اصطلاح ہے۔ اس کا مطلب شخصیت کے اظہاری پیرائے سے محفوظ رہنا اور خود کو شعری اظہاریے کے سپرد کرنا ہے۔ مغرب میں حقیقت نگاری، رومانویت اور علامت نگاری جیسی اہم تحریکوں میں سب سے اہم بات ان میں موجود مقصدیت کا تصور ہے۔ حقیقت نگاری میں تعقلات، خیالات اور تصورات کے ذریعے 'سچائی' تک پہنچنا اہم تصور کیا جاتا ہے۔ علامت نگاری میں علامت قطعی طور پر آزاد نہیں بلکہ اس کا مقصد بھی 'سچائی' کو گرفت میں لینا ہے۔ رومانویت فطرت میں ایک اعلیٰ سچائی اور مقصدیت کو مضمر دیکھتی ہے۔ پاؤنڈ، ایلیٹ اور آخری برسوں میں ییٹس بھی شاعری سے غیر شاعری کو حذف کرنا چاہتے تھے۔ پاؤنڈ اور ایلیٹ اس بات پر متفق ہیں کہ نظم کی 'تخلیق' میں یہ

نہیں دیکھا جانا چاہیے کہ اس میں 'کہا' کیا گیا ہے، بلکہ اہم چیز یہ دیکھنا ہے کہ نظم حقیقت میں ہے کیا چیز! کہنے سے اجتناب کا مطلب ہی یہ ہے کہ غالب آئیڈیالوجی اپنے انجام کو پہنچ چکی ہے۔ اب کہنے کے لیے کچھ نہیں ہے۔ مغرب میں سترھویں اور اٹھارویں صدی کا روشن خیالی پروجیکٹ سفاکیت اور بربریت پر منتج ہو کر اپنے بدترین انجام کی طرف گامزن تھا۔ روشن خیالی سے باہر نکلنے کا راستہ یہی تھا کہ 'کہنے' سے اجتناب کیا جائے، کیونکہ کہنے کے لیے وہی کچھ تھا جو پہلے ہی سے کہا جا چکا تھا۔ اور پہلے سے کہے گئے کی تکرار کا یہی مطلب نکلتا ہے کہ روشن خیالی میں مضمر بربریت اور سفاکیت کو تسلیم کر لیا گیا ہے۔ یہی وہ مقام ہے کہ جب جدید شاعری میں عدم اظہار جیسے تصورات متصوفانہ فکر کے قریب پہنچ جاتے ہیں۔ شخصیت سے انحراف ان تعقلات، خیالات اور مقصدیت سے انحراف ہے، جس کا شخصیت تعین کرتی ہے۔ تاہم شخصیت سے انحراف شخصیت ہی کا دوسرا رخ ہے۔ یہ شخصیت میں مزید دھنسنے کے مترادف ہے۔ ٹیگور 'کہنے' سے اجتناب نہیں کرتے، نہ ہی 'مقصدیت' کو ہی رخصت کرتے ہیں۔ وہ اسی متصوفانہ فکر کا اظہار کرتے ہیں جو مندروں میں سکھائی اور پہاڑوں پر عمل میں لائی جاتی ہے۔ مغربی عدم اظہار اور ہندوستانی اظہار میں محض حاکم اور محکوم قوم کی آئیڈیالوجی کا فرق ہے، حاکم سفاکیت اور بربریت کی آماجگاہ بن چکا ہے اور اب واپس لوٹنا چاہتا ہے۔ محکوم یعنی ہندوستانیوں کے پاس کوئی ایسی عقلیت پسند آئیڈیالوجی موجود ہی نہیں تھی، جس کا اظہار کیا جاتا۔ جس شخصیت کی تشکیل مغرب میں ہوئی اور اپنے بدترین انجام سے دوچار ہوئی، اس کی تخلیق ہندوستان میں کبھی نہیں ہوئی تھی۔ ٹیگور نے قدیم متصوفانہ فکر میں پناہ لی۔ ٹیگور کو پڑھنے سے اسی قدامت پسندی کا احساس ہوتا ہے جو کہ قدیم ہندوستانی متصوفانہ روایت کو پڑھ کر ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ٹیگور بنگالی کے علاوہ ہر جگہ قصہ پارینہ بن چکے ہیں۔ سیمس ہیری نے اپنے ایک مضمون میں لکھا ہے کہ ٹیگور انگریزی بولنے والی دنیا میں فراموش شدہ تاریخ سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔

فیض احمد فیض کی شعری جمالیات اور تصورِ آفاقیت

اس بحث میں الجھے بغیر کہ پاکستان کی موجودہ امریکی سامراج کی ایک مسلط کردہ اور نمائندہ حکمران جماعت نے فیض احمد فیض کی ولادت کے سو برس مکمل ہونے پر ۲۰۱۱ کو فیض سے منسوب کرنے کا اعلان کیوں کیا ہے، ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ بائیں بازو کے علاوہ لبرل ازم کے حامیوں اور قدامت پسندوں کی جانب سے بھی فیض احمد فیض کی شاعری کی تنقیص و تعریف کا سلسلہ شروع ہو چکا ہے۔ ان تمام متخالف نظریات رکھنے والوں کی بیسویں صدی کے اس عظیم انقلابی شاعر کے ساتھ ہم آہنگی و تصادم کا یہ عمل ایک عجیب رجحان کی عکاسی کرتا ہوا فیض کے حوالے سے کئی شعری و فکری 'پیچیدگیوں' کو جنم دیتا نظر آتا ہے۔ قدامت پسندوں کا کہنا ہے کہ فیض 'عظیم' شاعر نہیں ہیں۔ بعض حضرات آئیڈیولاجیکل حوالوں سے فیض کو ان کے اپنے نظریات سے الگ رکھنے کے خواہاں ہیں۔ اسی طرح اُردو کے جدید اور نام نہاد مابعد جدید ادبی نقادوں کے پاس دنیائے ادب میں چلنے والی فکری تحریکوں کے علم کا فقدان ہے، جو سیاسی حوالوں سے فیض پر تنقید کا بیڑا اٹھائے ہوئے ہیں۔ ایسے حضرات مغرب اور امریکی سامراج کی سیاست کے عالمی سطح پر عمل اور اس کے ''تیسری دنیا'' پر گہرے اثرات کی تفہیم تو در کنار، برِ صغیر میں جنم لینے والے سماجی و سیاسی رجحانات کا بھی علم نہیں رکھتے۔ اُردو کے ان جدید نقادوں کی کسی بھی تحریر سے یہ تاثر نہیں ابھرتا کہ انھیں اشتراکیت اور دوسرے سیاسی رجحانات، اور ادبی حوالوں سے جدیدیت اور دیگر ادبی و فلسفیانہ نظریات کا ادراک ہے۔ تاہم فیض کے حوالے سے متخالف رجحانات رکھنے والوں کی جانب سے اس ظاہری امتزاج قائم کرنے کی کوشش سے جہاں جدید اور مابعد جدید ادبی طالع آزماؤں اور سیاسی رجحانات سے لاعلم لوگوں کے علم کی قلعی

کھلتی دکھائی دیتی ہے وہاں 'معصوم' قاری کے لیے فیض کی شاعری کی امتزاجی جمالیاتی ونظریاتی جہتیں کچھ دھندلی سی دکھائی دینے لگی ہیں۔ ان منفی رویوں کے پیشِ نظر بائیں بازو کے ان نقادوں اور مفکروں، جو کلاسیکی مارکسزم کے علاوہ ۱۹۵۰ کے بعد کی مارکسی جمالیات پر بھی گہری نظر رکھتے ہیں، پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ عالمی سرمایہ داری نظام میں منڈی کی معیشت کے نتیجے میں جنم لینے والی اقدار کے مابین کشمکش اور ان کے احیا و انہدام کا مادی جدلیات کی روشنی میں تجزیہ کرنے کے علاوہ، ان متضاد عوامل کا جائزہ بھی پیش کریں جن کی بناء پر فیض کی شاعری آئیڈیولاجیکل اور جمالیاتی بنیادوں پر منڈی کی معیشت کی بنیاد پر جنم لینے والی اقدار کی نفی کرتی ہوئی اپنا راستہ لبرل اور قدامت پسند سیاست اور ان رجحانات کی پیروی کرنے والے ادبی نقادوں سے الگ کر لیتی ہے۔

دائیں بازو کے قدامت پسند نقاد جو مارکسی جمالیات کو محض سٹالن کے افکار کی بازگشت قرار دیتے ہوئے صرف پروپیگنڈے کا وسیلہ سمجھتے رہے ہیں، فیض کی شعری جمالیات کا سامنا کرتے ہی ان کی آنکھیں چندھیانے لگتی ہیں۔ ان کی سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ فیض کی شاعری میں سیاست اور جمالیات کا حسین امتزاج کیسے ممکن ہو پایا ہے۔ شعری ساخت کس طرح شعریت کے علاوہ کسی اور جانب بھی بڑی گہرائی میں مائل ہے۔ جدید ادبی نقادوں کی سرشت میں پیوست گہرے تعصب کی وجہ سے ان کی نظر سے ٹراٹسکی کا ''ادب و انقلاب'' میں لکھا ہوا یہ فقرہ کبھی نہ گزر سکا کہ ''شاعری میں ہم دنیا کو امیجز میں محسوس کرتے ہیں۔'' اس کے برعکس یہ دعویٰ بھی کیا گیا ہے کہ شاعری کسی نئے سچ کی تشکیل کرتی ہے۔ اس سچ کی نوعیت کیا ہے یہ کبھی واضح نہیں ہو سکا۔ ہم انگنت بار یہ مشاہدہ کر چکے ہیں کہ شاعری کو 'مطلق' حقیقت کو پانے کا وسیلے کے طور پر بھی پیش کیا گیا ہے۔ اس سے یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ کیا تمام عقیدے اس عمل کو انجام دینے سے قاصر ہو چکے ہیں کہ اب شاعری بھی اسی جانب چل نکلی ہے؟ بہرحال اس سے بھی یہ نکتہ سامنے آتا ہے کہ شاعری کو کسی متصورہ مقصد کے تحت استعمال کیا جا رہا ہے۔ شاعری کسی نئے سچ کی تشکیل نہیں کرتی، پہلے سے موجود سچ ہی کو پیش کرتی ہے۔ خواہ شعری مقصدیت میں 'مطلق' سچائی کو متصوفانہ سوچ کے ذریعے تلاش کرنے کا وسیلہ سمجھا جائے، جس کا محرک

مابعدالموت زندگی کی لازوال خواہش سے ہوتا ہے، یا پھر شعری ساخت کو عمیق معروضی عمل کی سچائی کی تلاش کے لیے مختص کر دیا جائے۔ برطانوی نقاد پروفیسر بونامی ڈوبری نے درست کہا ہے کہ یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ شاعری میں شاعری کے علاوہ اور کچھ موجود ہی نہ ہو۔ محض ظاہری دنیا کو نہیں، دنیا کی متضاد حرکتی عوامل کی کشمکش اور پیکار کو اس قدر شدت سے امیجز میں محسوس کرنے کا عمل شاید ہی کسی دوسرے اُردو شاعر کے ہاں ملتا ہو۔ ان عوامل سے قطع نظر، دائیں بازو کے قدامت پسند جدید نقاد فیض کی شاعری میں نظریات کے ظہور کو اپنی کم علمی کی بنیاد پر 'محدود' قرار دے کر، انھیں حذف کرتے ہوئے، صرف ان کی شعری جمالیات کو محض اس لیے اہمیت دیتے ہیں تا کہ وہ اپنے باطن کی تسکین کے لیے فیض کو اسی موضوعی ادھورے پن کے نمائندے کے طور پر پیش کر سکیں، جس کا وہ خود شکار رہے ہیں، اور جس کا نظری سطح پر خاتمہ تقریباً ۱۹۵۰ کے بعد ہو جاتا ہے۔ وہ یہ سمجھنے ہی سے محروم ہیں کہ مارکسی نظریات کی 'تحدید' کا مسئلہ اٹھانا ان کی کم علمی کی عکاسی کرتا ہے۔ مادی جدلیات کی وسعت کا اعتراف تو ان سے کہیں زیادہ توانا اور باعلم مغربی مفکر بھی کر چکے ہیں۔ نظری اور علمی سطح پر مادی جدلیات کی وسعت کو جامد، ادھورے اور یک طرفہ مابعدالطبیعاتی معیار پر لانے کی کوشش قبل از تاریخ ہندوستانی معاشرے میں دھنسنے کے مترادف ہے۔ مذہبی اور الہیاتی مابعدالطبیعات اور یہاں تک کہ تفکری جدلیات کی حد ہی مادی جدلیات کا آغاز ہے۔ مذہبی مابعدالطبیعات کی تحدید کے تصور کا فیض کے ہاں کچھ اس طرح اظہار ہوا ہے:

ان دہکتے ہوئے شہروں کی فراواں مخلوق
کیوں فقط مرنے کی حسرت میں جیا کرتی ہے
یہ ہر اک سمت پُراسرار کڑی دیواریں
جل بجھے جن میں ہزاروں کی جوانی کے چراغ

اس حوالے سے دیکھیں تو ملحدانہ لبرل ازم کے برعکس، سیکولر متصوفانہ سوچ اور قدامت پسند مذہبیت ہی اُردو جدیدیت کا خاصہ رہی ہے۔ موت کی حد اور بعد ازاں زندگی کی خواہش یا پھر زندگی میں ہی 'انجذاب' کی خواہش مابعدالطبیعات کی نظری اساس ہے۔ جدیدیت کے بلاغ

معروضی مقصدیت کو حذف کر کے مابعد الطبیعاتی مقصدیت پر زور دیتے ہیں۔ وہ دونوں کی نظری بنیاد کی یکسانیت کی سطح، جس کے اندر ہی مابعد الطبیعات کی تحدید کا مسئلہ اجاگر ہو جاتا ہے، اور معروضی مقصدیت کے مقرونی تصور اور اس کی بالائی ساخت پر شعری و سائنسی تخیل کی وسعت کا تجزیہ کرنے سے مکمل طور پر قاصر رہتے ہیں۔ تاہم ان کے برعکس فیض کی شعری فکر اس الہیاتی مابعد الطبیعاتی خوف سے آزاد ہے۔ ابدیت و ازلیت، زمان و مکاں سے ماورا جیسے لاحقے جو جامد مابعد الطبیعات کے عکاس ہیں، فیض کے لیے اہمیت نہیں رکھتے۔ مذہبی و الہیاتی مابعد الطبیعات کی یہی حد ہے، جہاں اس حد کا عدم احساس ہوتا ہے وہاں جامد انسانی 'موجودگی' سے متشکل ہوا یہ مابعد الطبیعاتی تصور خود کو ایک 'حقیقت' کے طور پر پیش کرتا ہے۔ فیض کی شعری جمالیات میں، اس تجریدی تصور کی تحدید کی عدم تعیین کی بناء پر (جس طرح اس کا اظہار ہوا ہے) اس کی سچائی کی تصدیق بعد ازاں فرانسیسی لاتشکیلی نظریئے نے مابعد الطبیعات کی حدود کا فلسفیانہ تصور قائم کرتے ہوئے کر دی ہے۔ اس سے ۱۹۷۰ کے بعد کی فلسفیانہ فکر میں مابعد الطبیعات کی تحدید کا قضیہ 'مستلم' بنیادوں پر حل ہو گیا ہے۔ اب ہمارے لیے کسی مسترد شدہ نظریئے کی بحث میں دوبارہ انہی سطحوں پر جا کر الجھنا ممکن نہیں ہے، جن کا انہدام ہو چکا ہے۔ یہی وہ نکتہ ہے جہاں سے فیض کی شاعری کا دائرہ موضوعات کی کثرت کے اعتبار سے نہ سہی، آئیڈیولاجیکل عدم تعیین (Indeterminacy) کی بنیاد پر اقبال کی الہیاتی مابعد الطبیعات سے بھی وسیع ہو جاتا ہے۔ فیض کی شاعری اقبال کی طرح بلند بانگ نعروں سے کوسوں دور ہے۔ اگر اقبال کو حرف آخر کہنے والے ایک آئیڈیولاجیکل مفکر کے طور پر پیش کرتے ہیں تو اسے انہی عوامل کی بنیاد پر جانچا جائے گا، پھر یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اقبال کے کم و بیش تمام فکری و نظری قضایا کا ابطال ہو چکا ہے۔ اقبال مذہبی مابعد الطبیعات کے حصار میں تھا اور جس ایک خیال کی 'بنیاد'، 'ماخذ' یا 'مرکز' کی سچائی کے پیش نظر بے شمار موضوعات پر 'تعیین' (Determinism) کے احساس کے تحت قلم اٹھاتا رہا، آج ان کا آئیڈیولاجیکل بحران عیاں ہو چکا ہے۔ اقبال کے ہاں معنی کی عدم تعیین کا احساس نہیں ہے، معنی ہمہ وقت ایک متعین عمل سے گزرتا ہے۔ اقبال معنی کی فراوانی کے لیے کوئی راستہ ہی نہیں چھوڑتا۔ وہ اذعانیت کی

حد تک تصدیق و تعیین کا علمبردار ہے۔ اس کی شعری فکر ذہن ہی میں معنی کو متعین کرتے چلی جاتی ہے؛ ایک تخت پر بیٹھے شہنشاہ کی طرح حکم صادر کرتی ہے۔ اس حکم کے اندر اس کی عدولی کے عمل کو دیکھنے سے محروم ہے۔ اقبال کے ہاں اثبات متصورہ ہے حقیقی نہیں؛ متصورہ اثبات، تفکری مابعد الطبیعات کے حصار میں ہے؛ بدیہی طور پر متصورہ اثبات کا عمل زمان کے تسلسل میں نفی کو اپنا دائرہ وسیع کرنے سے پہلے ہی تخفیف کے عمل سے گزارتا ہے۔ لہٰذا نفی کا بدترین اظہار اقبال کی شاعری کی 'خصوصیت' ہے۔ اقبال کی فکر میں تخفیف کا یہ عمل فکری سطح پر توسیع کے برعکس اس کی تحدید کے مماثل ہے۔ اقبال کا 'مردِ مومن' عقلیت کی روایت کا ایسا تسلسل ہے، جو غیر عقلیت کی روایت کا پاسبان بن گیا ہے، جو اپنی وحدت، عظمت، خالص پن اور خود شناختی کی خواہش لیے ہوئے ہے۔ اقبال کے خیال میں 'خودی' کا غیر خود میں متبدل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے اندر تضاد آ گیا ہے، جبکہ 'خودی' کو قائم کرنا اس تضاد کی تحلیل اور اس کے 'دوسرے' کے خاتمے پر منتج ہوتا ہے۔ یہی وہ نکتہ ہے جہاں سے اقبالین مابعد الطبیعات ہر خارجی رجحان کی نفی کرتی ہوئی اپنی ہی 'خودی' سے ہم آہنگ ہونا چاہتی ہے۔ اقبالین فکر کے تسلسل اور اس کے متعلقہ ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ اس یک طرفہ وضع کی ہوئی تضاد کی نوعیت کو کچھ ڈھیلا کرتے اور نام نہاد 'خودی' کو، جس میں پہلے ہی سے تضاد کو دیکھ چکے تھے، اسے منتشر کر کے وسیع سطح پر آفاقیت کا حصہ بنا لیتے، تاہم اقبال نے ایسا نہ کیا۔ واضح رہے کہ میرے نزدیک آفاقیت کا یہ مفہوم حقیقی تضادات کی سطح سے جنم لیتا ہوا، اس کی حقیقی تحلیل اور اس کے بعد اس کی اپنی نوعیت میں تکثیریت کی جانب لے جاتا ہے۔ آج کی دنیا میں اقبال کے لیے معاملہ کافی مختلف ہے۔ اقبال کے لیے دنیا کیا ہے اس کا اظہار اس نے اپنی ہی ایک نظم دنیا میں کچھ یوں کیا ہے:

مجھ کو بھی نظر آتی ہے یہ بوقلمونی
وہ چاند یہ تارا ہے وہ پتھر یہ نگیں ہے
دیتی ہے مری چشمِ بصیرت بھی یہ فتویٰ
وہ کوہ یہ دریا ہے وہ گردوں یہ زمیں ہے

حق بات کو لیکن میں چھپا کر نہیں رکھتا
تو ہے، تجھے جو کچھ نظر آتا ہے، نہیں ہے

عہدِ حاضر میں اقبال کے ان غیر تکثیری خیالات کی افادیت تلاش کرنا ایک عملِ بیکار سے زیادہ نہیں ہے، تاہم ان کی تاریخی حیثیت سے انکار کرنا بھی تھوڑا مشکل نظر آتا ہے۔ میرے پیش نظر یہاں فکری و نظری اور عملی سطح پر اقبال کے متعلقہ ہونے کا جواز تلاش کرنا ہے، جس میں تکثیریت کا پہلو 'بنیادی' اہمیت کا حامل ہو۔ اقبال کے خیالات میں اس رجحان کا فقدان ہے۔ 'حق بات' اقبال کے لیے متصورہ اثباتیت کی تصدیق ہے جو بغیر 'دوسرے' کی تخفیف کے ممکن نہیں ہوسکتی، چونکہ یہ تخفیف یک طرفہ مابعد الطبیعاتی مرکزیت سے متشکل ہوتی ہے، اس لیے تکثیریت کا دعویٰ کرنے والوں کے لیے اقبال کی فکر کو متعلقہ قرار دینا خاصا مشکل کام ہے۔ 'دوسرے' کا اس طرح استرداد مابعد الطبیعاتی تخفیف کی واضح مثال ہے۔ اقبال اس لیے بھی غیر تکثیری رجحان رکھتے ہیں کہ وہ آزادیٔ افکار کے بھی دشمن ہیں اور مغربی تصورِ جمہوریت کے بھی، جیسا کہ ان اشعار میں واضح ہے:

گو فکر خداداد سے روشن ہے زمانہ
آزادیٔ افکار ہے ابلیس کی ایجاد

جمالیاتی عنصر سے مکمل عاری ان اشعار کے بعد ان اشعار پر غور کریں:

اس راز کو اک مردِ فرنگی نے کیا فاش!
ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے
جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہے، تولا نہیں کرتے

کیا کوئی نقاد یہ کہہ سکتا ہے کہ ان اشعار میں اقبال دلکش امیجری یا غنائی پیکروں کا اس طرح اظہار کرنے میں کامیاب رہے ہیں جیسا کہ انہی موضوعات پر فیض قلم اٹھاتے ہیں؟ جواب یقیناً نفی میں ہوگا۔ تاہم فکری اعتبار سے دیکھیں کہ ان اشعار میں جمہوریت کا استرداد تو ہے مگر حقیقی تصورِ جمہوریت کی اس 'بنیاد' پر نہیں، جہاں سے تکثیریت کا قضیہ پھوٹتا ہو،

بلکہ فوق خودی کا احساس رکھنے والی اس خودی کے تحت، جو تخفیف کا عمل سرانجام دیتی ہے۔
اقبال مغربی لبرل جمہوریت کے مذہبی قدامت پسند رجحان، جو مسیحیت سے ہم آہنگ ہونا چاہتا ہے، اور اس کے سیکولر رجحان جو متصوفانہ فکر سے امتزاج قائم کرتا ہے، دونوں کے خلاف ہیں، لیکن اس سے آگے قدم اٹھانے کی بجائے، تاکہ وہ الہیاتی مابعدالطبیعات کے حصار سے نکل کر حقیقی تکثیریت کی جانب مائل ہوتے، انھوں نے التباسی 'خودی' کی ایک ناصح کی طرح تبلیغ کرتے ہوئے قدامت پسند الہیاتی مابعدالطبیعات ہی میں اٹکے رہنے کو ترجیح دی۔

اقبال اپنی فکر کے اندر اثباتی لمحے کی نفی کی شناخت کر کے تعیین کی سطح کو ڈھیلا کرنے سے قاصر ہیں۔ اس تناظر میں دیکھیں تو اقبال بحیثیت ایک شاعر و مفکر اپنی منشاء میں اپنی 'تخلیق' کے اندر خود کو منقلب نہیں کرتے، اور نہ ہی انھیں یہ احساس ہے کہ اس طرح کا کوئی عمل طے پانا آسان ہے۔ اس کے برعکس اقبال 'بنیاد'، 'مرکز' اور 'ماخذ' کی حقیقت کو قائم رکھنے کے احساس کے تحت نہ صرف فکری قضایا کی وحدت کو برقرار رکھنا چاہتے ہیں بلکہ عمل میں انھی آئیڈیولاجیکل عوامل سے رہنمائی کی تلقین کرتے ہیں۔ یہاں میرا مقصد اقبال کا لاتشکیلی مطالعہ پیش کرنا نہیں ہے، صرف اس عوامل کا مختصر تجزیہ کرنا ہے جس سے یہ واضح ہو جائے کہ اقبال کی وفات سے تقریباً ۲۳ برس قبل جو لسانی تحریک عمل میں آ چکی تھی اور اس کے چند برس بعد 'وجود' اور بعد ازاں اس کی لامرکزیت کا جو رجحان تشکیل پانے والا تھا، اقبال کو ان کا قطعی ادراک نہ تھا۔ یہاں یہ بھی واضح رہے کہ میں نے اقبال کی شعری فکر میں جس تعینِ معنی کا تجزیہ کیا ہے اسے 'تحریر کی مرکزیت' کے اصول کے تحت نہیں دیکھا۔ ایسا کرنا اقبال کے ساتھ زیادتی ہے۔ میرے پیشِ نظر اس عدم تعیین کا احساس ہے جو از خود مصنف کی منشا میں اپنی تحدید کے احساس تلے پنہاں ہوتی ہے، اور اسی تحدید کا احساس اقبال کو نہ ہوا۔ اس تحدید کے ادراک کو مصنف کے شعری و فکری شعور سے الگ کر کے پیش نہیں کیا جا سکتا۔

فیض کو یہ ادراک رہا کہ تعیین کا عمل موضوعیت کا تابع نہیں، اسے تضادات کی سطح طے کرتی ہے۔ تضادات کی تحلیل کے لیے حرکت کا بہاؤ تعیین پر زد لگاتا ہے۔ زندگی و حرکت سے عاری تجریدی ذہن معروضی 'معنی' کا تعین نہیں کرتا، اس میں واقعاتی تضادات کے ظہور اور تحلیل کے

عمل کو ان کے تاریخی بہاؤ میں دیکھنا، جانچنا اور جاننا ضروری ہوتا ہے۔ اگر اس کے برعکس کسی اور خیال کو اختیار کیا گیا تو فسطائیت کی قبولیت کے علاوہ کوئی چارہ نہیں ہے۔ فیض کے سامنے اقبال کی شکل میں بہت بڑی آئیڈیولاجیکل 'ساخت' موجود رہی ہے، جس سے بچنا مشکل تھا، مگر فیض یہ عمل آسانی سے طے کرتے ہیں۔ اقبال کی تخفیفی اور غیر تکثیری فکر کے برعکس فیض کے یہ اشعار ملاحظہ کریں:

متاعِ لوح و قلم چھن گئی تو کیا غم ہے
کہ خونِ دل میں ڈبو لی ہیں انگلیاں میں نے
زباں پہ مہر لگی ہے تو کیا' کہ رکھ دی ہے
ہر اک حلقۂ زنجیر میں زباں میں نے

تکثیریت کا یہی مفہوم ہے جو 'خودی' کی نفی پر منتج ہوتا ہے۔ اس میں جبری تعین التباسی معنی کی تشکیل کرتی ہے، اور اپنے التباس کے دفاع میں تعین کو برقرار رکھتی ہے۔ فیض کے ہاں ان کا 'سیلف' اجتماعیت میں مدغم ہو کر بھی 'موجود' رہتا ہے، جبکہ اقبال ایک مبنی بر واہمہ 'شناخت' کا احساس لیے ہوئے ہے۔ وہ حقیقی سطح پر 'دوسرے' کے وجود کا انکار ہی نہیں کرتے، اپنے ہی باطن میں اپنے ہی 'دوسرے' کو دیکھنے سے قاصر بھی ہیں اور ایک مصنوعی 'خودی' کی تشکیل پہ مسلسل مصر دکھائی دیتے ہیں۔

اسی طرح اقبال کی شاعری میں اپنے عہد کے غالب رجحانات تلے جہاں کہیں انقلاب کا تصور ابھرا ہے، اس میں مابعد الطبیعاتی فکر سے متشکل ہوئی 'خودی' کا عنصر نمایاں ہو کر ایک ناصح کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ وہ واقعات کو بھی آزاد چھوڑنا نہیں چاہتے۔ اگر واقعات کی اپنی کوئی حرکت نہیں ہے، تو اقبال کو حکم صادر کرنے کی مصیبت کیوں آن پڑی ہے؟ اگر سماجی حقائق اپنا تسلسل رکھتے ہیں جو نام نہاد 'خودی' کے اظہار سے اپنا راستہ تبدیل نہیں کرتے تا وقتیکہ ان کی باطنی حرکت کو نہ بھانپ لیا جائے تو حکم صادر کرنے کا جواز کیا رہ جاتا ہے؟ اشعار ملاحظہ کریں:

اٹھو میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ امرا کے در و دیوار ہلا دو

جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہ ہو روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

اقبال جب سیاست، انقلاب یا جمہوریت کا ذکر کرتے ہیں تو شعری حسن کے لوازمات کا بھی خیال نہیں رکھتے۔ شعری امیجری جو ایک مضبوط پیکار کے دوران بھی حقیقت سے کچھ فاصلہ بنائے رکھنے کی کوشش ہمہ وقت کرتی رہتی ہے، اقبال کے انگنت اشعار میں اس جمالیاتی حظ سے یکسر محروم رہتی ہے۔ اس سے پہلے کہ میں اسی موضوع پر فیض کی ایک خوبصورت نظم کے چند اشعار کا تجزیہ پیش کروں، اسی موضوع پر فیض کے لطافت میں گندھے ہوئے اشعار ملاحظہ کریں:

قتل گاہوں سے چن کر ہمارے علم
اور نکلیں گے عشاق کے قافلے
جن کی راہِ طلب سے ہمارے قدم
مختصر کر چلے درد کے فاصلے

ایک ہی موضوع پر کہے گئے ان اشعار میں نہ صرف جمالیاتی سطح پر بہت زیادہ فرق ہے، بلکہ تعیین اور عدم تعیین کا احساس بھی صاف دکھائی دیتا ہے۔ اقبال کا ''میں'' للکار رہا ہے، فیض کا ''میں'' انقلابیوں کے قافلے کا حصہ ہے، اقبال کے ہاں حکم ہے، فیض کے ہاں امید ہے۔ اقبال کا حکم تکثیریت کی نفی ہے، فیض انقلابی عمل میں بھی تکثیریت کا حصہ ہے۔ ایک ایسا انقلابی عمل جو مارکسیوں کے نزدیک ان کی حقیقی آزادی کا دن ہوتا ہے، جس میں سے نئی زندگی پھوٹتی ہے۔ ایک نیا نظام جنم لیتی ہے، جو فلسفیوں کو نئے نظام کی تشکیل کے لیے نیا وژن دیتا ہے، اور شعرا کے تخیل کو کچھ اس طرح مہمیز عطا کرتا ہے کہ جمالیات کے پیمانے ہی بدل جاتے ہیں۔

انقلاب عمل کی احتیاج کا خوبصورت اظہار ''زندان نامہ'' میں فیض کی ایک اور اہم ترین نظم 'ملاقات' میں دکھائی دیتا ہے۔ 'ملاقات' میرے نزدیک تضاد کی تشکیل کا نہیں بلکہ تضاد کی تحلیل کا عمل ہے۔ 'ملاقات' دو سطحوں پر کی جا سکتی ہے: ایک خود سے اور دوسرے کسی اور سے۔ لہذا دونوں صورتوں میں ہی ملاقات ایک طرح کے وصل کا نام ہے۔ فیض کی اس نظم میں

ملاقات کا عمل ابتداء ہی سے جاری ہے۔ فیض کے ذہن میں ملاقات کا مفہوم واضح ہے، اور جو کوئی مارکسی نقطۂ نظر سے انقلاب کی جدلیات کی تفہیم رکھتا ہے اس کے لیے اس ملاقات کی تفہیم مشکل نہیں ہے۔ یہ ملاقات ایک انقلابی کی ملاقات نہیں جو میدان میں جدوجہد کے ذریعے انقلاب کی تکمیل کرتا ہے، یہ ملاقات ایک ایسے شاعر کی ملاقات ہے جس کے لیے جمالیاتی حظ اس کی طبع میں پیوست ہے۔ چونکہ یہ ملاقات حقیقی اور سچی ہے اس لیے اسے فیض نے انقلاب کے استعارے کے طور پر استعمال کیا ہے۔

اس نظم کی حقیقت اس وقت کھلتی ہے جب انسان سے وابستہ الفاظ اور انعکاس اور عدم انعکاس کا اظہار کرنے والے استعاروں کو ایک دوسرے کے متوازی جانچا جائے۔ معنوی وحدتِ احساس ایک مختلف انداز میں نظر آتا ہے۔ امیجری میں 'موجود' ہر استعارہ ''شے فی الذات'' نہیں بنتا کہ جسے جانا ہی نہ جا سکے۔ اسرار کا احساس ابتداء یا ظاہر میں ہے، وحدت کا احساس اس کے جوہر میں ہے۔ شعری جمالیات میں ڈھلتا ہوا درِ انسانی، اور حقیقی بنیادوں پر متعین جمالیاتی معنی کو انسانی صلاحیتوں میں وحدتِ احساس کے تحت تخلیق کیا گیا ہے، جہاں پر یہ صرف جمالیاتِ محض کا احساس لیے ہوئے ہے۔ امیجری کا ابہام جہاں زبان کی انعکاسی صلاحیت کو چیلنج کرتا دکھائی دیتا ہوا ایک ایسے معروض کو دیکھنے کی جانب مائل ہے جو شاید ہمیں اٹھارویں صدی کی مغربی رومانیت کی جانب لے جائے، ایک ایسی امیجری جو احساسِ عدمِ انعکاس کے تحت اپنے معروض کو خود وجود میں لانے کے التباس کو جنم دے، جبکہ شعری حقیقت اس کے برعکس ہے۔ انعکاسی الفاظ اور استعارے کی آویزش کسی جز پر منتج نہیں ہوتی۔ یہ ضرور ہے کہ جمالیاتی تاثر کو جنم دینے والی امیجری ٹھوس معنی کے برعکس عدم تعین کی عکاسی کرتی ہے، تاہم میں، تم اور ہم کا غیر انفعالی کردار اور واقعات کے بارے میں ناصحانہ کے برعکس ایک مکمل تناظر میں انقلابی عمل کو ایسے پیش کیا گیا ہے جیسے کہ انقلابی عمل کے 'متن' کی محض قرأت ہی کی جا رہی ہے۔ یعنی انقلاب اس وقت آتا ہے جب اس کے لیے حالات سازگار ہو جاتے ہیں۔ جب خارجی لازمیت ہی آزادی کی شرطِ واحد و اوّل قرار پائے۔ یہاں پر چند اشعار پر غور مقصود ہے:

یہ رات اُس درد کا شجر ہے
جو مجھ سے' تجھ سے عظیم تر ہے
عظیم تر ہے کہ اس کی شاخوں
میں لاکھ مشعل بکف ستاروں
کے کارواں' گھر کے کھو گئے ہیں
ہزار مہتاب' اس کے سائے
میں اپنا سب نور' رو گئے ہیں
وہ غم جو اس وقت تیری بانہوں
کے گلستاں میں سلگ رہا ہے
(وہ غم ، جو اس رات کا ثمر ہے)
کچھ اور تپ جائے اپنی آہوں
کی آنچ میں تو یہی شرر ہے

'رات' کو انتہائی خوبصورتی سے ایک استحصالی نظام سے تعبیر کیا گیا ہے، سوال یہ ہے کہ پھر یہ 'شجر' کیوں ہے، پھر ایسا 'شجر' جس پر ابھی 'ثمر' نہیں لگا۔ حقیقت میں 'رات' اور 'شجر' دونوں ہی تھوڑے سے فرق سے استحصالی نظام کا استعارہ ہیں۔ یہ درد کا شجر کیوں ہے اور پھر وہ غم جو اس رات نے دیا ہے وہ اس کا ثمر کیونکر ہو سکتا ہے۔ استحصالی سرمایہ دارانہ نظام خود محنت کش کے ہاتھ کی پیداوار ہے، کسی انفعالی طبع کے حامل شاعر کی تخلیق نہیں ہے (شاید اسی لیے وہ سماج سے نفرت بھی کرتا ہے)۔ عظیم تر اس لیے ہے کہ اسے مشعل بکف ستاروں یعنی محنت کشوں کے خون سے سینچا گیا ہے۔ اس کی تشکیل میں ہزاروں مہتابوں یعنی محنت کشوں کا خون شامل ہے۔ محنت کش جبری محنت پر مسرت محسوس نہیں کرتا، بلکہ ایسی محنت اس کی روح کے منافی ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر یہ محنت کش کے درد کا 'شجر' ہی ہے تو استحصالی کیسے ہو سکتا ہے؟ واضح رہے کہ ابھی یہ محض 'شجر' ہی ہے، 'ثمر' نہیں بن پایا۔ استحصالی اس حوالے سے کہ وجود میں آنے کے باوجود اسے محنت کشوں کی منشاء کے خلاف استعمال کیا جاتا ہے۔ اس میں ابھی حقیقی انسان کی عظمت کا

احساس جاگزیں نہیں ہوا ہے، تاہم عظمت کا احساس اسی میں پنہاں ہے۔ اگر یہی نظام اپنی حرکت کو برقرار رکھے تو منزل اس سے دور نہیں ہے۔ ''آہوں کی آنچ'' تپتی رہے، تضادات کی باہمی پیکار جاری رہے، جدوجہد کا عمل نہ رکے تو انقلاب کو عملی جامہ پہنایا جا سکتا ہے۔ ان اشعار کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ ان میں فیض احمد فیض اپنی منشاء کے تحت ہی ثانوی حیثیت پر چلے جاتے ہیں اور اس لمحے سے 'شرر' یا انقلاب کے پھوٹنے کے منتظر ہیں، جو ان کی موضوعیت سے الگ ایک آزادانہ عمل کے تحت رواں دواں ہے، جس کا فیض کو مکمل شعور اور احساس ہے۔ یہاں ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ استعارہ آزاد نہیں ہے، نہ ہی کہیں سے وارد ہو کر 'دال' کی شکل اختیار کرتا ہوا معنی کی تشکیل میں رکاوٹ ڈالتا ہے۔ استعارے کے آزاد ہونے سے میری مراد یہ ہے کہ جب استعارہ اپنا متوازی کھو بیٹھے۔ یہاں صورتحال ایسی نہیں ہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ 'شرر' جو انقلاب کا استعارہ ہے اسے ماورائی پس منظر کے برعکس حقیقی پس منظر میں جاننے کی کوشش کی جائے۔ فیض کی اسی ایک نظم کے جمالیاتی اور فکری تجزیے سے ہم فیض کے تمام شعری و فکری نظام کی گہرائی میں اتر سکتے ہیں۔ اسی میں فیض کے آزادی، انسان، مساوات، انصاف اور آفاقیت جیسے اہم تصورات پنہاں ہیں۔ اگلے صفحات پر ہم انہیں مزید گہرائی میں دیکھنے کی کوشش کریں گے۔

بورژوا لبرل جمہوری نظام اور اس کی پیش کردہ نام نہاد 'آفاقی' اقدار کے ترجمان لبرل اور سیکولر حضرات کے نزدیک فیض احمد فیض اس ہیومن ازم کے داعی تھے، جس کا دعویٰ خود لبرل جمہوری نظام کے پاسبان کرتے رہتے ہیں۔ وہ سامراجی لبرل از جمہوریت جو منڈی کی معیشت سے تشکیل پاتی ہے۔ تاریخی اعتبار سے دیکھیں تو لبرل ازم کا آغاز صنعتی عہد سے ہوا تھا، جب کہ نظری سطح پر اس کا گہرا تعلق مغربی روشن خیالی پروجیکٹ کے ساتھ ہے، جس میں علمی، اخلاقی اور جمالیاتی اقدار کی آفاقیت کے دعوے تو کیے گئے لیکن آفاقیت کے اس تصور کو معروضی عمل کی خود رو حرکت کا پابند تصور کرنے کی بجائے 'عقلیت' کے محدود اصولوں کا تابع قرار دے دیا گیا۔ اس تناظر میں دیکھیں تو فیض اُردو زبان کا وہ واحد شاعر ہے، جو ان تمام عدم آفاقی رجحانات سے بالا ہے۔ فیض کو عہد حاضر میں ایک حقیقی آفاقی آئیڈیولاجیکل شاعر کے

طور پر پیش کیا جا سکتا ہے اور فیض کو اس مقام پر پرکھنے کے لیے ان لبرل جمہوری اقدار اور فلسفوں کا علم ہونا بھی ضروری ہے جن کی مزاحمت نہ صرف فیض کی نظریاتی قوت ہے بلکہ ان کی شعری جمالیات کو بھی روح عطا کرتی ہے۔ فیض کے ناقدین کا المیہ یہ رہا ہے کہ وہ انھیں اس حقیقی تناظر میں نہیں دیکھتے جس کا تسلسل ابھی تک برقرار ہے، جو فیض کی شاعری کی قوتِ محرکہ ہے، اس سامراجی بحران کے اندر ہی اقدار کی 'آفاقیت' کے دعوے کا شیرازہ بکھر چکا ہے، نام نہاد نقاد اپنے ہی دماغ میں ایک غیر آفاقی نوعیت کے نظریاتی تناظر کی تشکیل کرتے ہیں اور پھر فیض کو ان کی حقیقی قوت سے محروم کر کے اپنے وضع کردہ معیار پر پرکھنا چاہتے ہیں اور نتیجہ وہی نکالتے ہیں جو انھوں نے تحقیق سے پہلے ہی سوچ رکھا ہوتا ہے۔ شاعری کا ایسا تصور جو ان کی اپاہج روح نے انھیں عطا کیا ہوا ہے۔

بائیں بازو کے انقلابیوں کے لیے فیض کی حقیقی نظری جہت اور اس کا فیض کی شعری جمالیات کے ساتھ تعلق قائم کیے بغیر فیض کے مقام کا تعین کرنا کسی صورت معقول عمل نہیں ہے۔ فیض کی شعری جمالیات اور نظریاتی فکر دو مختلف عوامل نہیں ہیں، یہ سوال اپنی جگہ پر اہم ہے کہ کسی بھی شاعری کے اندر شعری سچ یعنی جمالیات کے تقاضوں کی تکمیل کرنے والے عوامل کی دریافت کا عمل قابلِ تحسین ہے، مگر اسے اُس نظریاتی سچ سے الگ کر کے پیش کرنا درست نہیں جو اسے وہ جمالیات عطا کرتا ہے۔ فیض کی شاعری میں استعاروں، علامتوں اور تمثیلوں نے کسی ایسے سچ کی تشکیل نہیں کی، نہ ہی کسی ایسے سچ کی بنیاد رکھی ہے، جو پہلے سے کہیں موجود ہی نہ ہو بلکہ فیض کی تخلیق کردہ امیجری نے اس سچ کو ڈھونڈ نکالا ہے جس کی جڑیں ایک استحصالی اذعانی جمہوری لبرل نظام میں پیوست ہیں۔ یہاں محض شعری سچ کی تشکیل ہی نہیں ہوتی، بلکہ حقیقی سچ کا اظہار بھی ہوتا ہے۔ ایک ایسا سچ جو 'سوچ' کے اندر جنم لے کر وہیں دم نہیں توڑتا، وہ 'سوچ' کو منہدم کرتا ہوا، اپنے اظہار کے لیے ایک نئی اور مختلف سوچ کو جنم دیتا ہے۔ یہی وہ سچ ہے جو قدامت پسند جدیدیت کے علمبرداروں کی نظروں سے اوجھل رہا ہے۔ نوبل انعام یافتہ فرانسیسی شاعر سینٹ جان پرس کا کہنا ہے کہ شاعری ''مطلق حقیقت'' تو نہیں ہے، لیکن ''مطلق حقیقت'' تک پہنچنے کا راستہ ضرور ہے۔ سینٹ پرس اس حقیقت تک پہنچ سکا یا نہیں اس کے

بارے میں وہ اپنی زندگی میں تو کچھ نہ بتا سکا۔ اور اگر بتانے کی کوشش بھی کرتا تو اس کی حیثیت صوفی کے ''حقیقتِ عظمیٰ'' کے اس 'نظارے' کے مترادف ہی ٹھہرتی جو محض التباس میں الجھنے ہی کو حقیقت کے نظارے سے منسوب کرنے لگتا ہے۔ تاہم اگر پرس کے ان الفاظ کو الٹا دیا جائے تو ہم یہ ضرور کہہ سکتے ہیں کہ فیض کی شاعری سے ہمیں اس حقیقی ''مطلق حقیقت'' تک پہنچنے میں مدد ملی ہے، جس کی خالق کوئی اور ہستی نہیں، ہم خود ہیں۔ وقت گزرنے کے ساتھ وہ بھی ''تہ در تہ'' ہوتی گئی ہے۔ وہ بھی ''گنجینۂ معنیٰ کا طلسم'' بنتی گئی ہے۔ ایک ایسا سماجی اسرار جو کئی پیچیدگیوں کو جنم دیتا ہے۔ اس سماجی اَسرار تک عدم رسائی کا عمل بالآخر ایک ایسی فکری سمت کی جانب لے جاتا ہے کہ مابعد الطبیعاتی مفکروں کے پاس اس سے روگردانی کا کوئی چارہ نہیں رہتا۔ اس کی تہوں میں حیران کن اضافے سے تہوں کا احساس بھی جاتا رہتا ہے۔ بہرحال اب مفکر یہ ضرور کہنے لگے ہیں کہ جو کچھ دکھائی دیتا ہے، وہ حقیقت نہیں ہے۔ لیکن حقیقت کی دریافت کا ان کے پاس کوئی طریقۂ کار موجود نہیں ہے۔ اس صورت میں بہتر یہی تھا کہ وہ کسی حقیقت کا انکار ہی کر دیتے۔ فیض کی شاعری انہی تہوں کا کھوج لگا کر ان میں پیوست گہرے انسانی احساس کو جنم دیتی ہے۔ اذعانی مابعد الطبیعات کے وہ پیر مکار جو مُردوں سے ایک ازلی عشق میں گرفتار ہوں، انھیں زندوں سے کیسے عشق ہو سکتا ہے؟ مُردوں سے یہ عشق بیسویں صدی کی مغربی اور مشرقی فکر کو مغربی متصوفانہ روایت سے جوڑنے کی وجہ سے اُردو شاعری کی ایک نمایاں خصوصیت بن کر سامنے آیا ہے۔ غور کریں تو یہ عشق محض شاعری میں ہی نہیں پورے سامراجی نظام کی بنیاد میں پیوست رہا ہے۔ جہاں مادیت سے جنم لینے والا پُراسرار عمل فلسفیانہ تعقل اور شعری تخیل میں یکساں اظہار پاتا ہے۔ بیسویں صدی کی لبرل جمہوریت کو قبول کرنے کے لیے پُراسراریت سے ہم آہنگ ہونا لازمی امر ہے۔ اس کی انگنت مثالیں ہمیں بیسویں صدی ہی میں دستیاب ہیں۔

بیسویں صدی کے اوائل ہی میں لبرل جمہوریت کے قدامت پسند اور کسی حد تک ''روشن خیال'' رجحان سے ہم آہنگ ہونے کے لیے مغربی جدیدیت اپنا جواز تلاش کرتی رہی۔ ایک طرف اذعانی مذہبیت، جو ہمیں کانٹ کے فلسفے میں ملتی ہے، جس کا نمائندہ ٹی ایس ایلیٹ تھا۔

دوسری اس کی متصوفانہ شکل جو اپنا جواز یہودی صوفی ہنری برگساں کے موضوعی فلسفۂ زمان میں تلاش کر رہی تھی۔ ایک اور یہودی فلسفی ایڈمنڈ ہسرل نے بھی موضوعی شعور میں 'معنی' کو دکھانے کی غلطی کی۔ برطانیہ میں ٹی ایس ئلیٹ جیسا جدید شاعر اور فرانس میں جیولز رومین برگساں کے فلسفہ زماں سے شدید متاثر ہوئے۔ ٹی ایس ئلیٹ، پاؤنڈ اور ہربرٹ ریڈ کے لیے ایک دیوتا کا درجہ رکھتا تھا۔ جدید شاعر اور نقاد ٹی ایس ایلیٹ پاؤنڈ سے شدید متاثر ہوا۔ لیکن دونوں کے درمیان بنیادی فرق یہ تھا کہ ایلیٹ قدامت پسند مسیحیت کا نمائندہ بن کر سامنے آیا اور پاؤنڈ فاشسٹ بننے سے پہلے لبرل جمہوریت کا قائل تھا۔ ایلیٹ کا اہم ترین سمجھا جانے والا مضمون ''روایت اور انفرادی صلاحیت'' ۱۹۲۰ میں شائع ہوا، اس میں شاعری کے لیے شخصیت کی تحلیل یا ''شخصیت سے انحراف'' کو ایک فن کار کے ارتقاء کے لیے ایک مستقل عمل قرار دیا گیا۔ لہٰذا 'حیات' کی تضحیک اور ذات کی مسلسل 'نفی' جیسے خیالات ایلیٹ کو متصوفانہ فکر کی گہرائی میں لے گئے۔ بعد ازاں ۱۹۳۹ میں اس کی کتاب "The Idea of Christian Society" شائع ہوئی، اس کتاب میں ایلیٹ کی قدامت پسند مسیحیت کا مکروہ چہرہ سامنے آیا۔ پسے ہوئے مظلوم طبقات سے اس کی نفرت خود ایلیٹ کو ایک قابلِ نفرت کردار کے طور پر سامنے لے آئی۔ اس کے بعد ایلیٹ فسطائی تنظیموں سے بھی وابستہ رہا۔ اسی طرح ڈبلیو بی ییٹس لبرل جمہوری اقدار کا اہم ترجمان تھا، پہلے اس پر رومانوی علامت نگاری کا اثر ہوا، جس میں قدامت سے ہم آہنگ ہونے کا رجحان موجود ہے۔ بعد میں شاعری سے متعلق اس کے نظریات قدامت پسندوں کی نمائندگی کرنے لگے۔ ییٹس کے نزدیک شاعری ایک طرح کی ''شہنشاہیت'' کے مماثل ہے۔ شہنشاہی خیالات کو اختیار کرنے کا نتیجہ یہ نکلا کہ ییٹس بالآخر آئرش قوم پرستی کے نام پر فسطائیت کی اتھاہ گہرائی میں جا گرا۔ اسی طرح Rilke ایک اور ایسا جدید شاعر تھا جو شاعری میں تجربات کی اہمیت پر زور دیتا رہا، تاہم ذہنی طور پر خود کو متصوفانہ روایت ہی کا حصہ سمجھتا تھا۔ آخر کار وہ بھی لبرل جمہوریت کے تصورِ 'انسان' اور 'بین الاقوامیت' کا انکار کرتا ہوا مسولینی کی فسطائیت کے سامنے سرنگوں ہو گیا۔ والیس سٹیون نے بھی متصوفانہ فکر کا علم بلند کیے رکھا۔ کچھ عرصہ بعد وہ بھی ایزرا پاؤنڈ اور ڈی ایچ لارنس کے ہمراہ

فسطائیت کا مظاہرہ کرتے ہوئے انسانوں سے نفرت کی تعلیم دینے لگا۔ گوٹ فرائڈ ایک قدم اور آگے بڑھ کر کہنے لگا کہ ''شاعری کا کوئی مخاطب ہی نہیں ہوتا۔'' فرائڈ اس نتیجے پر پہنچا کہ ''حقیقت نام کی کوئی چیز ہی نہیں ہے'' انسان کا شعور ہی دنیا پر اپنی چھاپ لگاتا ہے۔ یہاں پر ہم نام نہاد تصورِ ''میں'' کو انتہاء پر پہنچتا ہوا دیکھ رہے ہیں۔ حقیقت میں یہی وہ نشیٔن ''سپرمین'' کا تصور ہے، جس کا انجام ہٹلر کی فسطائیت کی صورت میں ہوا۔ یہاں یہ واضح رہے کہ بعد ازاں ان جدید فنکاروں پر بورژوا لبرل انسان کی آزادی اور انفرادیت کی تجریدی حیثیت کا بھید آشکار ہو چکا تھا۔

فکری سطح پر اُردو جدیدیت میں متصوفانہ رجحان کے ساتھ ساتھ اذعانی مذہبیت ہی کارفرما نظر آتی ہے۔ اُردو میں جدیدیت کے مبلغوں نے اپنی کم علمی کی بناء پر مغربی شعراء کے ان خیالات ورجحانات کے ظہور وارتقاء کا سراغ لگانے کی بجائے، جو انہیں فسطائیت کی جانب لے گئے، جدید نظریات کی تجریدی درآمدگی سے صرف اپنی جعلی انفرادیت اور باطل تصورِ آزادی کو پروان چڑھانے کی کوشش کی۔ اُردو جدیدیت کے علمبردار لبرل جمہوریت کے افکار و اقدار کے تصورات سے اس حد تک نابلد رہے ہیں کہ یہ اس 'انفرادیت' کا واویلا کرنے لگے جس کی حقیقت مغربی جدیدیت کے موجدوں پر کھل گئی اور انھوں نے تصورِ انفرادیت سے کنارہ کشی اختیار کر لی۔ دلچسپ امر یہ ہے کہ لبرل جمہوریت جس انفرادیت، آزادی، عقل کی بالادستی، انصاف کی آفاقی حیثیت پر زور دیتی ہے انھی کی نفی کا آغاز اوینٹ گارڈ کی صورت میں مغربی شعراء نے کیا، ان میں سے بیشتر فسطائی تحریکوں سے وابستہ ہو گئے۔ اُردو جدیدیت کے برعکس فیض احمد فیض ایسے کسی فکری ابہام کا شکار دکھائی نہیں دیتے۔ انفرادیت اور آزادی کا مفہوم ان سے بہتر کوئی نہیں سمجھ پایا۔ انھیں مکمل ادراک تھا کہ آزادی و انفرادیت کے تصورات صرف حکمران جماعت اور جامعات کے ان فلسفیوں کے پیش کردہ ہیں، جنھیں ان اقدار کی ابدیت ثابت کرنے کے لیے مختص کیا گیا ہے۔ فیض کے ہاں انسان اور اس کی آزادی کا مفہوم دیکھیں:

نثار میں تری گلیوں کے اے وطن کہ جہاں
چلی ہے رسم کہ کوئی نہ سر اٹھا کے چلے

جو کوئی چاہنے والا طواف کو نکلے
نظر چُرا کے چلے، جسم و جاں بچا کے چلے

ہے اہل دل کے لیے اب یہ نظمِ بست و کُشاد
کہ سنگ و خشت مقید ہیں اور سگ آزاد

ان اشعار میں لبرل سماج کے 'اعلیٰ' فرد اور اس کے تصورِ آزادی جبکہ لبرل جمہوری اقدار کے غیر انسانی اور متشددانہ پہلوؤں کو بیان کیا گیا ہے۔ ''سگ'' اس اعلیٰ فرد کا استعارہ ہے، جسے بعد ازاں خود اس کے حامیوں نے چیلنج کر دیا۔ فیض کا 'انسان' جو ابھی خلق ہی نہیں ہوا، اس کی تخلیق ہونا ابھی باقی ہے، اس کی حیثیت ''سنگ و خشت'' سے زیادہ نہیں ہے۔ ''سنگ و خشت'' کے مقید ہونے سے 'سگ' کی آفاقی اقدار کا تضاد کھل کر سامنے آجاتا ہے۔ ایک تخفیف کا احساس ہے جو بورژوا فرد کی سرشت میں پیوست ہو چکا ہے۔ ایسی تخفیف جس کے بارے میں ہمیں مابعد جدید مفکروں نے نہیں خود کارل مارکس، فریڈرک اینگلز اور لینن بتاتے ہیں۔ تخفیف پسند آفاقیت کا حامل کبھی نہیں ہو سکتا۔ اس کے برعکس جس کی تخفیف کی جارہی ہے جس کو محدود آزادی کو خود کو تقویت دینے کے لیے استعمال کیا جارہا ہے، صرف وہی حقیقی آفاقیت کو یقینی بنا سکتا ہے۔

مئی، ۲۰۱۱ میں ہم نے عظیم عرب انقلاب کا نظارہ دیکھا اور رنگ، نسل، مذہب اور ہر طرح کی فرقہ پرستی کے برعکس سب لوگوں کو امریکی سامراج کے مسلط کردہ حکمرانوں کو تہ و بالا کرتے ہوئے دیکھا۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ یہ عرب انقلاب کسی مذہب کے نام پر نہیں، آزادی، جمہوریت، مساوات اور انصاف کے نام پر برپا ہوا۔ امریکی سامراج نے انقلاب میں انتشار ڈالنے کے لیے سی آئی اے سمیت دیگر ایجنسیوں کو متحرک کر دیا۔ انھوں نے گرجا گھروں میں آگ لگانے کی کوشش کی تاکہ انقلاب کو فرقہ ورانہ فسادات کی جانب دھکیل کر تقسیم کا آزمایا ہوا گھٹیا طریقہ کار استعمال کریں۔ تاہم دنیا نے دیکھا کہ سبھی لوگ سب عبادت گاہوں کی حفاظت کے لیے چل نکلے۔ آغاز میں اقبال کے جن اسلام پرستانہ خیالات کے غیر متعلقہ ہونے کو پیش کیا گیا ہے، عہد حاضر کا یہ انقلابی عمل ان کی نفی کرتا ہے۔ مذہب، فرقہ پرستی،

رنگ، نسل کے نام پر قائم ہوئی کسی بھی طرح کی تحدید وتعیین، حقیقت میں اس نظریے کی حدود کا تعین کرتی ہے۔ مابعد الطبیعاتی نظام کی بنیاد پر متشکل ہوئی ''کلیت پسندی'' حقیقی تکثیریت کی نفی کرتے ہوئے صرف جبر واستبداد کو روا رکھ سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کی شاعری کا ایک بڑا حصہ جو فرقہ پرستی کے حصار میں ہے اور فرقہ پرستی ہی کو فروغ دیتا ہے، فکری ونظری اعتبار سے تقریباً انیس سو پچاس کے بعد اپنا جواز کھو چکا ہے۔ ان کے کلام میں اگر کوئی صداقت ہے تو صرف وہ بے چینی واضطراب جنھیں بیسویں صدی کے ابتدائی حالات ہیں جو ان کی شاعری میں شدت کے ساتھ اظہار پاتے ہیں۔ دیکھا جائے تو یہ کارنامہ بھی کچھ کم نہیں ہے۔

فیض احمد فیض کو ان عوامل کا مکمل ادراک تھا۔ اسی وجہ سے حقیقی معروضی حرکت کو انھوں نے اپنے ہاتھ میں لینے کی کوشش نہ کی۔ وہ اجتماعیت کا حصہ بن جاتے ہیں۔ اجتماعیت کی نفی کر کے آفاقیت کے قضیے کو حل نہیں کیا جا سکتا۔ اور اجتماعیت کی نمائندگی فیض کی ایک نظم ''رقیب سے'' کے ان اشعار میں ملاحظہ کریں:

جب کبھی بکتا ہے بازار میں مزدور کا گوشت
شاہراہوں پہ غریبوں کا لہو بہتا ہے
آگ سی سینے میں رہ رہ کے ابلتی ہے نہ پوچھ
اپنے دل پہ مجھے قابو ہی نہیں رہتا ہے

یہاں انفعالیت، اجتماعیت میں ڈھلتی ہے۔ شعری پیرائے میں اجتماعیت کا اس سے بڑھ کر احساس کی مثال کہاں ملے گی۔ اور اسی تصورِ اجتماعیت میں آفاقیت کا وہ پہلو پنہاں ہے، موضوعی تصورِ تحدید، جس کی لازمی شرط ہے۔ یہاں پر دلچسپ نکتہ یہ ہے کہ فیض کے اپنے 'سیلف' کی تحدید اسی اجتماعیت سے جڑی ہوئی ہے۔ فیض اپنی ایک اور نظم ''ہم لوگ'' میں اسی کیفیت کو کچھ اس طرح پیش کرتے ہیں:

تشنۂ افکار جو تسکین نہیں پاتے ہیں
سوختہ اشک جو آنکھوں میں نہیں آتے ہیں

اک کڑا درد کہ جو گیت میں ڈھلتا ہی نہیں
دل کے تاریک شگافوں سے نکلتا ہی نہیں

سرمایہ دارانہ نظام نے اس انسان کے ساتھ یہ سلوک روا رکھا ہے جو اس سماج کا خالق ہے جسے بورژوازی نے قابو کر رکھا ہے۔ یہی وہ انفعالیت کا احساس ہے جو فیض کی شاعری میں درد کے حد سے بڑھنے کے نتیجے میں جنم لیتا ہے۔ چوتھے مصرعے کا حسن دیکھیں کہ درد کی شدت نے موضوعی باطنیت کے اندر شگاف ڈال دیا ہے۔ ان اشعار میں انفعالیت جو بورژوازی کی عطا ہے، اس انسان کے درد کی تصویر کشی کرنے میں کامیاب ٹھہرتی ہے، جس کا ظہور ابھی ہونا ہے، جس کے شگاف ابھی بھرنے ہیں اور جسے مکمل انسان بننا ہے۔ ان احساسات کو پیش کرنے والا آفاقی اقدار کا حامل یہ انسان خود فیض کی شکل میں اظہار پا چکا ہے۔ فیض کے آئیڈیولاجیکل اور جمالیاتی امتزاج کا محرک ایک ایسے معاشرے کی تخلیق کی خواہش ہے جو ایک ایسے انسان کو خلق کر سکے، جو اپنی فطرت و ماہیت میں تجریدی لبرل و قدامت پسند انسان سے اوصافی اعتبار سے مختلف ہو۔ ایسے انسان کی تخلیق تو بہر حال ابھی ہونا باقی ہے، لیکن فیض نے بحیثیت انسان اپنی علمی، اخلاقی اور جمالیاتی صلاحیتوں کے امتزاج سے اس کامل انسان کا جو تصور پیش کیا ہے، وہ ہمہ جہت ہے، یک طرفہ اور ادھورا نہیں ہے۔ امتزاج اور تکمیل کی اس سطح کی مثال اُردو شاعری میں ملنا مشکل ہے۔

یہ نکتہ انتہائی اہم ہے کہ مغرب میں فسطائی تحریکیں پہلی اور دوسری جنگِ عظیم کے درمیان برپا ہو چکی تھیں، جبکہ دوسری جنگِ عظیم کے بعد جدیدیت اپنے تمام افکارِ عالیہ سمیت رخصت ہوگئی۔ ایزرا پاؤنڈ، ونڈھم لیویس وغیرہ نے جدیدیت کی انفرادیت کے کھوکھلے پن کو شناخت کر لیا تھا۔ ایزرا پاؤنڈ ایونٹ گارڈ کی جانب مائل ہو چکا تھا۔ کمال کی بات یہ ہے کہ فیض احمد فیض مغرب میں جدیدیت کے انہدام اور نئے نظریات کے احیاء و ارتقا کی حقیقت سے باخبر تھے۔ جن لوگوں نے جدیدیت درآمد کی وہ مغربی جدیدیت کے علم برداروں کے اپنے ابتدائی خیالات کے استرداد کے عمل سے قطعی طور پر ناآشنا تھے۔ اگرچہ اُردو جدیدیت کے حامی مغربی جدیدیت کے نقادوں کے بعد کے خیالات سے تھوڑے بہت واقف بھی ہوئے۔ اس کے

باوجود ان تضادات کو دیکھنے سے قاصر رہے جو جدیدیت کی ابتدائی اور بعد کی فکر میں نمایاں ہو گئے۔ فیض احمد فیض مغربی جدیدیت کے متروکہ خیالات کی جگالی کرنے کی بجائے آگے بڑھ جانا چاہتے تھے، جو منزل طے ہو گئی، جس کے نظری مباحث میں نقائص نمایاں ہو گئے ان سے چمٹے رہنے کا کوئی فائدہ نہیں۔ ان کے پاس تین راستے تھے: یا تو وہ مغربی جدیدیت سے برآمد ہونے والے فسطائی رجحانات سے ہم آہنگ ہو جاتے اور مغربی اور اُردو کے قدامت پسندوں کی طرح اپنی ازعانی مذہبیت کو تسکین دیتے، یا پھر لبرل جمہوریت کا راستہ اپناتے ہوئے اس ہیومن ازم سے لطف اندوز ہوتے جس میں انفرادیت، مساوات، عالمی انصاف اور عقلیت کی بالادستی کا دعویٰ کیا گیا تھا یا پھر وہ اس انسان کی تلاش میں چل نکلتے جس کی تخلیق آفاقی اشتراکیت کے علاوہ کوئی اور نظریہ یا عقیدہ کرنے کا اہل نہ تھا۔ فیض نے تیسرے رجحان کو اہمیت دی۔ سیاسی سطح پر انہوں نے قدامت پسند مذہبیت، جو جدیدیت کی ابتدائی شکل تھی، اور لبرل جمہوریت جو جدیدیت ہی کا ایک اور رجحان تھا، جبکہ ہمارے ہاں مذہبیت کے برعکس ملحدانہ یا متصوفانہ خیالات کی عکاس تھی، تمام کو مسترد کر دیا۔ فیض کو قدامت پسند جمہوریت اور لبرل جمہوریت کی بنیاد پر کھڑی جدیدیت کی دونوں اشکال کی تحدید کا علم تھا۔ اس لیے انھوں نے ان سیاسی اور ادبی رجحانات کو اپنے سیاسی اور شعری شعور میں "Transcend" کر کے اگلا قدم اٹھانے کو ترجیح دی۔ اُردو میں درآمد شدہ جدیدیت میں ان خارجی قضایا کے "Transcend" ہونے کا عمل کہیں دکھائی نہیں دیتا۔ ایسا کرنے کے لیے جس شعور اور ادراک کی ضرورت تھی وہ اُردو کے جدید نقادوں کے ہاں مفقود تھا۔ وہ تناظر کی اہمیت کو سمجھے بغیر ایلیٹ کے گھسے پٹے فقرے اپنے ناموں سے پیش کرتے رہے۔ مثال کے طور پر ایلیٹ کہتا ہے کہ وہ جو کچھ لکھتا ہے بعض اوقات وہ خود بھی نہیں جانتا۔ ایسی حماقت ایلیٹ ہی کر سکتا تھا۔ اگر وہ کچھ جانتا ہوتا تو اسے ضرور علم ہوتا۔ کیا یہ فقرہ اقبال پر بھی صادق آتا ہے؟ سوال تو منشا کا ہے، ابھی 'تحریر کی مرکزیت' کا نکتہ تو اٹھا ہی نہیں ہے۔ اسی طرح جدید نقاد جہاں کہیں تناظر کا ذکر کرتے ہیں تو واضح ہو جاتا ہے کہ ایسا وہ صرف جدیدیت سے متعلق اپنی عدم تفہیم کو چھپانے کی خاطر کر رہے ہیں، ورنہ مکمل سماجی، سیاسی اور اس جمالیاتی عمل کی نفی کر کے کیسے ممکن ہو سکتا ہے

جو اس روایت سے باہر رہ کر جنم نہیں لے سکتا۔ سماج کو مسترد کرنے کے بعد تناظر سے ان کی کیا مراد ہے، اسے وہ کبھی واضح نہ کر سکے۔

فیض جس نظریئے سے وابستہ تھے، اس کے فکری، سیاسی اور تاریخی اعتبار سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ نجی ملکیت کی بنیاد پر پنپنے والی ہر قسم کی نام نہاد جمہوریت اور اس کی پیش کردہ تمام اقدار کی آفاقیت کا دعویٰ محض تجریدی سطح پر تو درست ہو سکتا ہے مگر حقیقت میں اس کے اندر ایک ایسا 'تضاد' ہے جو اس کی ہر قدر کو ملیا میٹ کرتا ہوا گزر جاتا ہے۔ لہٰذا ہم نے دیکھا کہ مارکسی مفکروں کے افکار کی سچائی نے خود کو کسی نام نہاد تجریدی مفکر کے سر کے اندر ثابت نہیں کیا، بلکہ حقیقی سطح پر اس کا ثبوت پیش کیا۔ انیس سو چالیس کے بعد جرمنی اور انیس سو ساٹھ کے بعد فرانس میں لبرل جمہوریت کی نظری جہات یعنی عقلیت، انفرادیت، آزادی، اور انصاف کی آفاقیت کا شیرازہ بکھر گیا۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اقدار کی آفاقیت ایک بے معنی قضیہ ہے، بلکہ یہ کہ منڈی کی معیشت اور اس کے نتیجے میں جنم لینے والی اقدار کی آفاقیت ممکن نہیں ہے۔ ہمارے نزدیک آزادی کا مفہوم صرف خود کو بیچنے یا شباب و کباب کی آزادی نہیں ہے، آزادی کا حقیقی مفہوم محنت کے، جبری کے برعکس اس کے آزادانہ کردار میں مخفی ہے۔ فیض احمد فیض کی شاعری میں آزادی کا یہی مفہوم ابھرتا ہے۔ اور یہی آزادی حقیقی معنوں میں آفاقی نوعیت کی ہو سکتی ہے۔

فیض کی شاعری میں اگر سماجی عمل کے تسلسل میں جنم لینے والی لازمیت میں تعیین کے لمحے کو ثابت کر دیا جائے جس سے فیض کی شاعری متعین ہوتی ہے تو فیض کو تجریدیت کے مفہوم میں آفاقی شاعر ثابت کرنے والوں کے پاس اپنے دفاع کے لیے کوئی دلیل باقی نہیں رہتی۔ میرے خیال میں فیض کی شاعری میں آفاقیت کا ایک وسیع مفہوم ابھرتا ہے، جو آزادی ہی کے نام پر عہد حاضر کی لبرل جمہوریت اور مائکرو سیاست کی نمائندگی نہیں کرتا جو ہمیں دہشت اور فسطائیت کی جانب لے جاتے ہیں۔ بیسویں صدی کی سیاسی تاریخ میں اس کی مثالیں، جرمنی اور اٹلی میں ملتی ہیں۔ عہدِ حاضر میں اس کی تازہ مثال نائن الیون کے بعد جنگوں کی صورت میں انگنت معصوم لوگوں کا خون بہانے کے علاوہ مغرب اور امریکہ میں مسلمانوں کے ساتھ ہونے

والے بے پناہ ظلم کی صورت میں دکھائی دیتا ہے۔ لبرل جمہوریت کا حقیقی چہرہ آشکار ہونے کے بعد فکری و شعری سطح پر جدیدیت پایۂ تکمیل کو پہنچ گئی۔ یہ امر کافی حیرت انگیز ہے کہ ساٹھ کی دہائی میں ژاک دریدا کی لبرل جمہوریت کے محدود تصور پر یلغار کے بعد فوکویاما کو ''تاریخ کا خاتمہ'' کیوں لکھنے پڑی؟ بہرحال اس کا ایک فائدہ یہ ہوا کہ دریدا کو ایک بار پھر ۱۹۹۳ میں "Spectres of Marx" لکھنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ مادی جدلیات کی چند ایک کلاسیکی تشریحات اور اشتراکی فکر سے اپنے اختلافات کے باوجود اس نے فوکویاما کی ''تاریخ کا خاتمہ'' کا خاتمہ کر دیا۔ سیاسی و فکری سطح پر ایک بار پھر اس پیکار نے طریقۂ کار کے فرق کے باوجود اشتراکیت کے تصورِ جمہوریت کی تصدیق کر دی۔ اس سے ایک نکتہ یہ بھی عیاں ہو جاتا ہے کہ فیض احمد فیض کا سیاسی وژن بیسویں صدی کے کسی بھی اُردو مفکر سے کہیں زیادہ ہے۔

Paul Valery جیسے جدید شعراء اپنی خود ساختہ ''مَیں'' سے نکلنے کے لیے تیار نہ تھے۔ اور اسی ''مَیں'' کو ثابت کرنے کے لیے فسطائی ہتھکنڈے استعمال کر رہے تھے۔ پال ویلری کے الفاظ پر غور کریں: ''صرف مَیں موجود ہے، صرف مَیں موجود ہے۔ صرف مَیں، مَیں، مَیں موجود ہے۔'' اس انتہا پسندی کا یہ نتیجہ نکلنا لازمی ٹھہرا کہ وہ ''ابلاغ'' کا انکار کر دیتے، اور یہی کچھ ہوا۔ اگر صرف ''مَیں'' موجود ہے اور وہ دوسروں سے الگ ہے تو اس ''مَیں'' کے ''افکارِ عالیہ'' دوسرے ''مَیں'' تک کیسے پہنچ سکتے ہیں۔ اس کے برعکس فیض کا شعور صرف 'مَیں' کی تصدیق کرنے کے لیے تجربی کا انکار نہیں کرتا۔ ان کا شعری و فکری شعور، جمالیاتی امیجز کے اندر گہرے انجذاب کے عمل سے گزرتا ہے۔ ان کا امتزاجی شعور 'مخصوص' لمحے میں مخصوص سماجی ارتباط کے تحت عمل آراء ہوتا ہے۔ اس کے بعد ہی اس کی واضح شکل دکھائی دیتی ہے۔ اس طرح یہ شعری و فکری اور سیاسی و سماجی سطح پر تجریدی آفاقیت کو مسترد کرتا ہوا اس آفاقیت کی جانب لے جاتا ہے، جو زمان و مکاں کے تسلسل میں اپنی سچی حیثیت کو منوانے کے علاوہ اپنے اضافی ہونے کا ثبوت بھی فراہم کرتی ہے۔ یہ صرف مافیہا سے عاری آفاقیت کے تجریدی تصور پر ہی یلغار نہیں ہوتی بلکہ سماجی عمل میں کسی بھی ایسے 'آفاقی' عمل کی نفی ہوتی ہے جو ہمہ وقت سماجی، سیاسی اور معاشی تضادات کی نوعیت میں تفریق یا ان کی شدت میں افراط

و تفریط کو دیکھنے سے قاصر رہے۔ جدیدیت میں جس تصورِ آفاقیت کے پس منظر میں شاعر یا شاعری کو آفاقی ثابت کرنے کے لیے پیش کیا جاتا رہا ہے، وہ ایک واہمے سے زیادہ نہیں ہے۔ شعری جمالیات کی سطح پر فیض احمد فیض اور ماڈرنسٹ شعرا کے درمیان ایک ناقابل عبور خلیج قائم ہو جاتی ہے۔ فیض احمد فیض کی شعری فکر، اس مابعد الطبیعاتی جمود، جو کہ یک طرفہ ہے، جسے متضاد حرکت سے ڈر لگتا ہے کہ کہیں اس حرکت کے نتیجے میں حتمیت کے تصورات ریزہ ریزہ ہی نہ ہو جائیں، سے ماورا ہو جاتی ہے۔ ماڈرنسٹ شعراء انفرادیت اور تجربے کے نام پر اپنی خود ساختہ انفرادیت میں اڑے رہنے کے لیے ہٹ دھرمی کا مظاہرہ کرتے رہے ہیں۔ ایسی کھوکھلی انفرادیت، ہائیڈیگر اور وٹگنسٹائن وغیرہ کے اثر تلے، جس کی حقیقت کو جان کر بعد ازاں انھوں نے خود ہی چیلنج کر دیا۔

لبرل، سیکولر اور اذعانی مابعد الطبیعاتی نقادوں نے جدیدیت کی آڑ میں آفاقیت کا جو تصور پیش کیا ہے وہ قطعی طور پر باطل ہے۔ فیض احمد فیض ایک 'آفاقی' شاعر ہیں لیکن اس مفہوم میں نہیں جیسا کہ جدیدیت کے مبلغ اپنے انہدام کے بعد بھی اصرار کرتے رہتے ہیں، اور پھر فیض کی تعریف و تنقیص کے لیے اپنی اپنی مرضی کے مطالب نکال لیتے ہیں۔ اس طرح اگر بائیں بازو کے مفکر و نقاد بھی اس مرکزی نکتے کا تجزیہ کیے بغیر فیض کو انہی کی طرح محض بالائی سطح پر ہی ان سے الگ کر لیں تو اس کا نتیجہ اسی فرقہ پرستی کی صورت میں نکلے گا جو قدامت پسند جمہوریت اور لبرل جمہوریت اور ان کے جامعات کے پالتو جدید نقادوں کا خاصہ ہے۔ لہذا ہمیں ظاہری خدوخال کی نفی کر کے نہ صرف فرقہ پرستی کی حوصلہ شکنی کرنا ہے بلکہ اس حقیقی آفاقی 'ماخذ' یا 'مرکز' کا سراغ بھی لگانا ہے جسے دونوں سطحوں یعنی مظہر اور جوہر کی صورت میں عیاں کیا جا سکتا ہو۔ ہمیں آفاقیت کی تجریدی اصطلاح کی حقیقت کو جاننا ہے۔ اگرچہ کہ آفاقیت کے اس مفہوم میں لبرل، سیکولر اور اذعانی مابعد الطبیعاتی نقادوں کی آراء میں اختلافات پائے جاتے ہیں، لیکن ہمیں ان ظاہری اختلافات کے برعکس اس حقیقی نظری گہرائی میں اتر کر دیکھنا ہے جہاں سے فیض کی شعری فکر مہمیز حاصل کرتی ہے۔ اگر محض نظریے کی وجہ سے کسی کو غیر آفاقی کہنا ہے تو پھر اس کی لپیٹ میں اقبال سمیت کئی دیگر شعرا بھی آ جائیں گے۔ اذعانی والہیاتی مابعد الطبیعات کی

نوعیت، اس کی وسعت اور حدود کا سرسری ذکر ہم نے اوپر دیکھ لیا ہے۔ جب حقیقی تضاد کی سطح شعری فکر کا معیار بن جاتی ہے تو آفاقیت کا تعین بھی اسی تضاد کی روشنی میں کیا جانا ضروری ہے۔ فیض کی شعری فکر ایک آفاقی 'نظریے' سے مزین ہے۔ یہ نظریہ ایسا نہیں جو روایتی اذعانی نظریات جیسے اوصاف رکھتا ہو۔ اس مفہوم میں اسے بغیر نظریے کے نظریہ بھی کہا جا سکتا ہے، یعنی ایک ایسا نظریہ جو ان تمام اوصاف کی نفی کرتا ہے، جو کسی دیگر نظریے یا مذہب میں موجود ہوتے ہیں۔ یہ نظریہ کوئی ایسی تجرید بھی نہیں ہے جس کی کوئی خارجی بنیاد نہ ہو اور جو فیض کے ذہن میں از خود ظہور پزیر ہوئی ہو۔ فیض کے ذہن میں دو حقیقی طبقات کے متعلق خیالات واضح طور پر موجود ہیں، یہ طبقات تاریخی اور سماجی کشمکش کا نتیجہ ہیں۔ معروضی حالات نے ان طبقات کو جنم دیا، اذعانی مابعد الطبیعات اور روشن خیالی پروجیکٹ کی مختلف اشکال ان طبقات کے مابین حقیقی تفریق کو ختم کرنے کی کوشش کرتی رہی ہیں، لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ان تضادات کی شدت اور وسعت میں اضافے نے قدامت پسندوں کے ہر فکری حربے کی نفی کر دی ہے۔ خیال کی شکل میں یہ تفریق فیض کی شاعری کا موضوع اس طرح بنی کہ اس میں انفرادیت، آزادی، مساوات، انصاف کے روایتی پیمانے تبدیل ہو گئے۔ طبقات کی یہ تفریق جو سرمایہ داری نظام کا خاصہ ہے، اور غلامی کا تصور جسے لبرل جمہوریت نے دوام عطا کر رکھا ہے، فیض کی شہرہ آفاق ایک نظم ''نثار میں تری گلیوں میں'' میں انھی احساسات کا اظہار ہوتا ہے۔

فیض احمد فیض حقیقی معنوں میں آفاقی شاعر تھے، لیکن اس نوعیت کے آفاقی نہیں کہ جہاں پر 'تضاد' کے قضیے کو عقلیت کی احتیاج قرار دے کر اس کی تحلیل کر لی جائے اور 'بنیادی' تضادات کو دبا لیا جائے۔ عقلیت پسند آفاقیت کا یہ مفہوم مابعد الطبیعاتی فلسفیوں کی باطنی احتیاج پر منتج نہیں ہوتا، اس تضاد کی نوعیت اس قدر گہری ہے کہ یہ عقل پسند فلسفوں میں منعکس ہوتا بھی ہے، مگر اپنی تحلیل کے لیے ان کی پہنچ سے ماورا رہتا ہے۔ اس ''تضاد' کی تحلیل کے بغیر 'آفاقی' کا کوئی بھی تصور نہیں ابھرتا۔ آفاقیت کا ہر تصور اسی تضاد ہی میں پنہاں ہے جہاں سے انقلاب کا سوال جنم لیتا ہے۔ اسی وجہ سے فیض کی شاعری میں انقلاب بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ فیض جس سمت چل نکلے تھے۔ فیض انقلاب کی سمت میں چل نکلے تھے۔ انھوں نے انقلاب کو اپنی سمت

میں نہیں گھسیٹا۔ فیض کس طرح اپنی انتہائی خوبصورت نظم "صبحِ آزادی" میں آفاقیت کے پہلو کو نمایاں کرتے ہیں:

یہ داغ داغ اجالا، یہ شب گزیدہ سحر
وہ انتظار تھا جس کا، یہ وہ سحر تو نہیں
یہ وہ سحر تو نہیں، جس کی آواز لے کر
چلے تھے یار کہ مل جائے گی کہیں نہ کہیں
فلک کے دشت میں تاروں کی آخری منزل

جمالیاتی تاثیر سے پُر اس نظم میں حقیقی تضاد کی عدم تحلیل اور مابعدالطبیعاتی احتیاج اور عقلی لازمیت کے تمام پہلوؤں کی نفی ہوتی ہے۔ پھر توجہ اصل تضاد کی جانب مرکوز کرتے ہیں۔ سماجی سطح پر جس کا اظہار فیض کے ان اشعار میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے:

یونہی ہمیشہ الجھتی رہی ہے ظلم سے خلق
نہ ان کی رسم نئی ہے نہ اپنی ریت نئی
یونہی ہمیشہ کھلائے ہیں ہم نے آگ میں پھول
نہ ان کی ہار نئی ہے نہ اپنی جیت نئی

بظاہر تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ بالکل سامنے کا تضاد ہے۔ لیکن تاریخ کے مختلف ادوار میں اس تضاد کی نوعیت بدلتی رہی ہے۔ انسانی سرگرمی سے جنم لینے والا یہ تضاد ایک حتمی شکل اختیار کرتا جا رہا ہے۔ صرف بیسویں صدی ہی میں اس تضاد کی عدم تحلیل کی بناء پر کروڑوں معصوم لقمۂ اجل بن گئے۔ فیض احمد فیض کی شعری فکر کو اس تضاد کی حد پر پرکھا جانا ضروری ہے اور وہی فیض کو پرکھنے کا اہل ہے جو مابعدالطبیعات اور جدلیات اور لبرل جمہوریت اور مارکسی تصورِ جمہوریت کے تحت تضاد کی حقیقی ماہیت اور اہمیّت کو سمجھتا ہو، اسی صورت وہ آفاقیت اور عدم آفاقیت کے قضیے کی تفہیم کر سکتا ہے۔

حقیقت میں 'آفاقی' کی اصطلاح خیال پرست فلسفے سے مستعار ہے۔ خیال پرست فلسفے کے تحت دیکھا جائے تو اس اصطلاح میں ہی اس کا معنی مخفی ہے۔ کسی شاعر یا ادیب پر اس

کا اطلاق کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس شاعر کے خیالات وافکار کسی ایک طبقے کے لیے نہیں، سب لوگوں کے لیے ہیں، لہٰذا اس مفہوم میں طبقات کے درمیان تفریق وامتیاز جن کے تحت کسی شاعر کی شاعری پروان چڑھتی ہے ان کو معدوم تصور کر کے پیش کیا جاتا ہے۔ خیال پرست فلسفے میں آفاقی کا مفہوم اس ربط کو تلاش کرنا ہے جو باطنی سطح پر سب لوگوں کے درمیان قائم ہوتا ہے۔ اس نوع کے ربط کو "بین موضوعی آفاقیت" کہا جاتا ہے۔ یعنی کوئی ایسا باطنی ربط موجود ہے جو سب لوگوں کو یکجا رکھتا ہے۔ اس طرح کی آفاقیت کو تسلیم کرنے کا مطلب سماجی عمل کی حقیقت کو نظر انداز کر کے نہ صرف اخلاقیات بلکہ جمالیات کو بھی باطنی بنیادوں پر سب لوگوں کے لیے یکساں قرار دینا ہے۔ مغرب میں نئی قدامت پسند جمہوری قوتیں فکری سطح پر اسی طریقۂ کار کی وکالت کرتی ہیں۔ آفاقیت کا یہ مفہوم اخلاقی نوعیت کا ہے۔ مقصد اس کا یہ ہے کہ حقیقی سماجی، سیاسی اور معاشی تضادات کو "احساسِ ذمہ داری" کو بطور ایک آفاقی قدر کے پیش کر کے حل کیا جا سکتا ہے۔ لبرل جمہوری اقدار کے تحت باطنی کی بجائے خارجی سطح پر آفاقیت کے مفہوم کی وضاحت کی جاتی ہے۔ لیکن یہاں بھی سرمایہ دارانہ معیشت کے بنیادی تضاد کو نظر انداز کر کے محض ظاہری حقیقت ہی کو حتمی تصور کر لیا جاتا ہے۔ آفاقیت کے یہ دونوں مفاہیم آفاقی نوعیت کے سمجھے جاتے ہیں۔ اس طرح لبرل اور نئے قدامت پسند نظام میں عقلی بنیادوں پر وضع کردہ سیاسی، سماجی، اخلاقی اور جمالیاتی اقدار کو حتمی اہمیت عطا کی جاتی ہے۔ معروضی عوامل کی متضاد حرکت جو نہ صرف عقلیت بلکہ ان تمام اقدار کو بھی چیلنج کرتی ہے، جو عقل کی وضع کردہ ہوتی ہیں۔ لبرل اور سیکولر فلسفوں میں ان تمام اقدار کے استرداد کو حقیقی تضادات کا اظہار سمجھنے کی بجائے محض اپنے وضع کردہ اصولوں کا نقص قرار دے کر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

فیض کی شاعری میں شعری سچ کو اس کثیر الجہات حقیقی سچ سے الگ نہیں کیا جا سکتا جسے فیض نے اپنے عہد میں نہ صرف دیکھا بلکہ اسے ہی اپنی شاعری کا موضوع بنایا۔ فیض کی شاعری میں جوہری سطح پر کثیر الجہتی سچ اپنے بالائی اظہار میں دو طرح کی سچائیوں کے امتزاج کو ظاہر کرتا ہے، جنہیں ان کی وحدت کے علاوہ الگ الگ بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ چونکہ کثیر الجہتی سچائیوں میں وحدت کا احساس شدت اختیار کر جاتا ہے۔ اس لیے اسی شدتِ احساس کو محسوس کرنے

کے لیے ان کی وحدت میں ہی دیکھنا فیض کی شعری فکر کی تفہیم کے لیے ضروری ہو سکتا ہے۔
فیض کی شاعری مافیہا سے عاری صرف ہیئت کی شکل اسی صورت اختیار کر سکتی ہے جب اسے اس کے جوہر سے محروم کر دیا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ صرف اس ہیئت کو بھی شعری سچ نہیں کہا جا سکتا۔ ہیئت اور مافیہا اس طریقے سے ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہیں کہ ایک کو ختم کرنا دوسرے کو ختم کرنے کے مترادف ہے۔ ایک کو دوسرے سے الگ کرنے کا مطلب فیض کی شاعری کا استحصال کرنے کے مترادف ہے، اس استحصال کا رجحان از عانی مابعد الطبیعاتی 'نقادوں' کی سرشت میں پایا جاتا ہے۔ یہی وہ سطح ہے جہاں پر لبرل جمہوریت کے علمبرداروں کی سماجی، سیاسی اور معاشی عدم مساوات، جمالیاتی حوالوں سے اسی یک طرفہ جمود سے ہم آہنگ ہونے کی لازوال خواہش کے تابع ہو جاتا ہے۔ عملی سطح پر استحصال حکمران جماعتوں کی فطرت کا حصہ ہے، فلسفیانہ سطح پر یہی استحصال خیال پرست فلسفیوں کی آماجگاہ بن جاتا ہے اور شعری سطح پر یہی استحصال از عانی مابعد الطبیعاتی جدید نقادوں کے رویوں میں منعکس ہوتا ہے۔
بعض نقاد صاحبان نے یہ تصور کر رکھا ہے کہ جو شعرا یا ادبا اپنے فن پاروں میں نظریات کا اظہار کرتے ہیں، ان پر نظریات کے اظہار کی درستی کا سوال اٹھایا جا سکتا ہے۔ یہ ایک محدود سوچ ہے۔ شاعری میں محض نظریات کی درستی ہی درکار نہیں ہوتی۔ جب شاعری میں کوئی خیال اظہار پاتا ہے تو یہ ذہن میں رہنا ضروری ہے کہ خیال اپنے اظہار کے مخصوص تناظر میں صحیح بھی ہو سکتا ہے اور غلط بھی۔ لیکن اس غلط اور صحیح کا تجزیہ کرنے کے لیے ہمارے لیے اس تناظر کو بھی ذہن میں رکھنا ضروری ہے جس میں خیالات کا ظہور ہوتا ہے۔ شاعری خود اپنے خیال کا تجزیہ پیش کرنے سے قاصر ہے۔ خیال کی سچائی یا تو فلسفیانہ تعقلات کے ذریعے دریافت کی جاتی ہے، یا اس کا سائنسی انداز میں تجزیہ پیش کیا جاتا ہے، یہ جاننے کے لیے کہ شاعر یا مفکر جس نظریئے یا فکر کو اپنی شاعری میں پیش کر رہا ہے اس میں سچائی کی سطح کس حد تک بلند ہے۔ اس حوالے سے دیکھیں تو فیض کی شاعری کو اپنے عہد کی سب سے سچی شاعری کہا جا سکتا ہے۔ اس خصوصیت کی بناء پر کہ اس میں ان سچے خیالات کو پیش کیا گیا جن کے مماثل اس عہد کی صورتحال کو ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ سچا خیال محض جزوی طور پر ہی سچا نہیں ہوتا بلکہ کلی طور پر سچا

ہوتا ہے۔ کلی سچائی کو موضوعی اور معروضی ارتباط ہی سے پایا جا سکتا ہے۔ فیض کی شاعری میں طبقات کی پیکار اسی معروضی سچ کا عکس ہے جس نے خیال کا روپ دھارا ہے۔ فیض کی شاعری میں طبقات کی پیکار کو بیشتر جدید نقاد انقلابی فکر سے منسوب کر کے محض اسے محدود قرار دینے کے لیے اُردو شاعری سے چند اور مثالیں بھی پیش کر دیتے ہیں۔ ایک تو وہ فیض کی شاعری میں اس کے اسلوب، ہیئت اور مافیہا کے پیداواری اور تخلیقی کردار سے نابلد ہیں، دوسرے ان لوگوں کے لیے طبقات کی نوعیت اور اس میں مضمر انقلاب کی مختلف سطحوں اور ان کے نتیجے میں انسانوں کے درمیان تعلقات، احساسات کی تبدیلی کا احساس، آئیڈیالوجی کی مختلف سطحیں اور ان کے مافیہا کے مابین متوازی خطوط وغیرہ جیسے اہم عوامل کی تفہیم کا مکمل فقدان نظر آتا ہے۔ مثال یوں دی جا سکتی ہے کہ اُردو شاعری میں جس طرح ازل و ابد کا لاحقہ استعمال کیا جا رہا ہے اس کی وجہ سے جہاں یکسانیت اس حد تک بڑھ رہی ہے وہاں اس یکسانیت کا احساس تک ختم ہوتا جا رہا ہے۔ اگر اَسرار کچھ زیادہ ہی جنم لے چکا ہے تو وہ شعرا جو اس اَسرار کے 'خالق' ہیں اس کی چند پرتیں تو وہ خود کھول ہی سکتے ہیں، باقی پرتوں کی ذمہ داری کسی نقاد پر ڈال دیں۔ انھیں ثابت کرنا ہے کہ اَسرار کی نوعیت اور اس میں مضمر معنی اور اس میں امکان اور عدم امکان کا احساس ہر لمحہ نیا ہے۔ فیض کی شاعری کا باریک تجزیہ ہمیں اس جانب لے جاتا ہے۔ فیض کی شاعری میں صرف سماجی عوامل کا دخل ہی نہیں ہے، اس سماج کو جنم دینے والے، اسے پروان چڑھانے والے، اس کے اندر ہر قسم کی سوچ کی بنیاد رکھنے والے عوامل کا بھی احساس ملتا ہے۔ سماج محض ایک لفظ ہی نہیں ہوتا۔ سرمایہ داری کے حامی فلسفیوں سے پوچھیں تو وہ بتائیں کے کہ سماج کے بطن میں مضمر اَسرار کی نوعیت اس قدر گہری ہے کہ اسے صحیح خطوط پر ڈالنے کی کوئی بھی کوشش ناکام ثابت ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ خدائی ضابطے بھی اس کو قابو میں لانے میں ناکام رہے ہیں۔ عدم تعین، ایک غیر تعقلی اور غیر الہیاتی قدر ہے، دراصل اسی حقیقی پُر اسرار سماجی حقیقت کی جانب لے جانے والا احساس ہے جس کی تعیین نہ صرف معنی پر قدغن لگاتی ہے، بلکہ اگر بدقسمتی سے اس میں کہیں پُر اسرار اذعانی مابعد الطبیعات کا عکس دکھائی دے جائے، تو شاعر احساسِ تقدیس کے تحت اس میں سے نکلنے ہی کو تیار نہیں ہوتا۔ وہ کنوے کا مینڈک بن

جاتا ہے۔ اور اس کی تحدید کا احساس ایک لامتناہی التباس میں بدل جاتا ہے۔

ادبی و شعری تاریخ کا درس یہ ہے کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ انسانی حسیت اور شعور و تخیل کی سطح اور معیارات اور شعری اقدار تبدیل ہو رہی ہیں۔ اب غالب کی شاعری نہیں فیض کی شاعری معیار کہلائے گی۔ ہم دو سو برس قبل جا کر اپنی سچائی کی حقیقت کی سطح کا تعین نہیں کریں گے، ہمیں اس وقت کی شعری فکر و فلسفے کو اپنے عہد میں پرکھنا ہے۔ ہمارے لیے وہ محض تاریخی دلچسپی کے حامل دستاویزات ہیں، جن کی افادیت نئی حسیت کی تخلیق سے کھو چکی ہے۔ ہم مُردوں پر اربوں روپیہ خرچ کر کے انھیں زندگی نہیں دے سکتے۔ اپنی انفعالی طبع کی تسکین کے لیے مُردوں کی پرستش اور ان کی خدمت بہت ہو چکی ہے۔ اب زندوں سے محبت کا وقت آن پہنچا ہے۔ مُردوں سے صرف اتنی محبت ہے جس حد تک وہ زندگی کے قریب ہیں۔ زندگی سے مراد متحرک خیالات سے ہے، متصور خیالات سے نہیں جن کا ماخذ ماضی کے مزار ہوں۔ فیض کی شعری فکر زندوں سے وابستہ ہے، وہ زندہ لوگ جنھیں مُردوں کا سہارا لے کر زندگی سے محروم کر دیا گیا ہے۔ مُردوں کی حکومت کا تختہ الٹنے والا ہے۔

ایک وقت تھا جب شاعری کا ایک تصور قائم کر لیا جاتا تھا اور پھر اسی تصورِ شاعری کے تحت شعراء کے تجزیے پیش کیے جاتے تھے۔ تاہم فیض نے ثابت کیا ہے کہ شاعری وہ نہیں جسے بدیہی بنیادوں پر تصور کر لیا جائے۔ شاعری کے پیمانے تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ فیض کا شمار انھی شعراء میں ہوتا ہے، جنھوں نے شاعری کا مافیہا تبدیل کر کے پُراسراریت سے شاعری کو نجات دلانے میں اہم کردار ادا کیا۔ ایک طرف غالب جیسے شعرا ہیں جنھیں ان کی ذات اور شاعری میں شامل پُراسرار عناصر کی وجہ سے ''معنی کی کثرت'' کے نام پر صرف اور صرف اشرافیہ نے زندہ رکھنے میں اہم کردار ادا کیا، لیکن معنی کی 'کثرت' کا دعویٰ کرنے والوں کو وہ 'گنجینۂ معنی'' کبھی نظر نہ آیا۔ انھوں نے ہمیشہ مغرب ہی سے اپنی اذعانی طبع کو تسکین دینے والے ''بامعنی'' خیالات مستعار لیے۔ انھی کا سہارا لے کر غالب کی تشریحات کرتے رہے۔ اگر ہندوستان کے کسی شہر میں ''گنجینۂ معنی'' کی نشاندہی کر دی گئی تھی تو پھر اس 'معنی' کو چھوڑ کر سامنے نظر آنے والے معنی پر کیوں جھپٹ پڑے؟ اگر ''گنجینۂ معنی'' کو کھولنا شروع کر دیتے تو

شاید آج معنی اس قدر وافر مقدار میں دستیاب ہوتا کہ مابعد جدیدیت کو ایک بار پھر درآمد کرنے کی ضرورت ہی نہ پیش آتی۔ فیض احمد فیض نے کسی ایسے ''گنجینۂ معنی'' کی تبلیغ نہ کی۔ انھیں علم تھا کہ اگر ایسا معنی کہیں ہوتا تو ان سے پہلے ہی نکل کر سامنے آ جاتا۔ ان کے ہمعصر مغرب سے اپنا شعری چربہ حاصل نہ کرتے۔ فیض نے نوع انسانی کی عظمت کے اس احساس کو جاگزیں کیے رکھا جو ہمہ وقت اشرافیہ کی نیندیں حرام رکھتا ہے۔ وہ فیض جسے کم وبیش ہر 'جدید نقاد' نے 'عظیم شاعر' تسلیم کرنے سے انکار کر دیا، آج وقت گزرنے کے ساتھ وہ ایک متھ کی شکل اختیار کرتا جا رہا ہے۔ عظیم قوموں کے خمیر میں یہ بات شامل ہوتی ہے کہ وہ ان عظیم لوگوں کو کبھی نہیں بھولتیں جو ان کے لیے آواز بلند کرتے ہیں۔ ہر گزرتے لمحے کے ساتھ عظیم لوگوں کی عظمت اور اہمیت میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے۔ فیض کا شمار انہی عظیم شخصیات میں ہوتا ہے، جنھوں نے فن کو اپنی محدود ذات کے اظہار یا اپنی انفرادیت کی تسکین کا وسیلہ بنانے کی بجائے ایک عظیم انسانی آدرش کے لیے وقف کر دیا۔ شاعری کیا ہے اور کس سمت میں سفر کرے گی اس کا تعین فرقہ پرست نقاد نہیں کر سکتے۔ عظمت کا قضیہ لوگوں کے بطن سے پھوٹتا ہے۔ نوع انسانی کے ساتھ ہر دو سطح: موضوعی ومعروضی جمالیات کا امتزاج اور نوع انسانی کے درد کی گرفت کرنے والی شعری فکر فیض اور اس نوع انسانی کے درمیان ایک آفاقی نوعیت کے بین موضوعی تعلق کی بنیاد رکھتی ہے، جس کی شدت میں اضافہ خود نوع انسانی کے جذبہ حریت، انصاف، اور مساوات کی بقا کے لیے از حد ضروری ہے۔

عالمی سرمایہ دارانہ نظام کی شکست وریخت اور اس کے نتیجے میں پھیلی ہوئی مایوسیوں کی وجہ سے جہاں ایک بار پھر قدامت پسند رجحانات کا جزوی احیا ہوا ہے تو دوسری طرف آفاقی اقدار کے نام پر سامراجی دانشوروں کے دعوے مابعد جدید مفکروں نے ہی باطل ثابت کر دیے ہیں۔ عہدِ حاضر ایک بار پھر دہشت وفسطائیت کی گرفت میں ہے۔ تاہم زماں کی حرکت کی سمت یہ پیغام بھی دے رہی ہے کہ سیاسی، سماجی اور معاشی حوالوں سے حقیقی انسانی اقدار کے احیا کا عمل شروع ہو چکا ہے، اس عمل کی تکمیل کے بعد فیض جیسی، سچی انسانی اقدار کی ترجمان، ہستی کو ایک نئے سماج میں انتہائی قابلِ تحسین مقام پر فائز کیا جائے گا۔

''لینن خدا کے حضور میں'' اور جرمن فلسفہ

''لینن کو پڑھتے ہوئے، اس کے استعمال شدہ الفاظ کو بالکل ایسے ہی سمجھنا لازمی ہے جیسا کہ خود لینن نے ان کو سمجھا ہے۔''

(لینینی جدلیات اور اثباتیت کی مابعدالطبیعات، ص، ۱۵۹)

اقبال نے لینن کو ایک مخصوص نظر سے دیکھا ہے، یہ ان کا حق تھا۔ نئی نسلوں کا فرض یہ ہے کہ وہ نہ صرف لینن کو، بلکہ اقبال کو بھی اپنی نظروں سے دیکھیں۔ اقبال ایک انسان تھے، اس لیے غلطی کے مرتکب ہو سکتے تھے۔ ویسے بھی شعراء اور بعض ناقدین کا یہ کہنا ہے کہ شاعری 'غائب' سے آتی ہے۔ لیکن لینن اور نہ ہی ان کے خیالات 'غائب' سے تعلق رکھتے ہیں۔ جب حقیقی زندگی میں نظری و عملی سطح پر جدوجہد کرنے والے انسان کو 'غائب' کے سپرد کیا جاتا ہے تو اس کے ساتھ وہی کچھ ہوتا ہے، جو اس نظم میں لینن کے ساتھ ہوا ہے۔ نظری و عملی کے مابین ارتباط اور اس ارتباط کی انہی معنوں میں تفہیم جن معنوں میں انہیں لینن نے سمجھا اور اقبال نے نظر انداز کیا، اس باب کا موضوع ہے۔

اس میں شک نہیں ہے کہ علامہ محمد اقبال ایک وسیع المطالعہ متصوفانہ اور مذہبی مفکر تھے۔ اُن کے مطالعہ نے انھیں ان بصری تقاضوں سے ہم آہنگ کر دیا تھا کہ وہ مغربی تہذیب میں پنپتے ہوئے غیر انسانی پہلو کو اپنے صوفیانہ شعری تخیل کے سپرد کر سکیں۔ ان کی نظم ''لینن خدا کے حضور میں'' کا شمار اقبال کی ان نظموں میں ہوتا ہے جو اُن کے متصوفانہ اور مذہبی تخیل کے تحت ایک مخصوص تناظر میں روایتی اندازِ فکر کی معروضی حوالوں سے متضاد، مگر پرکشش صورتحال کی عکاسی کرتی ہیں۔ اقبال کی یہ نظم ادبی حوالوں سے معروضی اور موضوعی فکر کو تضادات سے پُر اور

پیچیدہ، جبکہ فکری و نظری حوالوں سے سماجی، ثقافتی اور مذہبی قبول و استرداد کے رویوں کو ایک ساتھ ملا کر پیش کرنے کی سعی ہے۔ بظاہر 'مرکزیت' کے محرکاتی عنصر کی بناء پر یہ نظم مفکر کے حقیقی اہداف تک صرف ظاہری سطح پر رسائی حاصل کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہے، تاہم متضاد فکری عناصر جو لینن کی شخصیت کو مسخ کر کے ہی ممکن ہو سکتے تھے، ان کو اس نظم میں شاعر کے اپنے محرکاتی عوامل کے باوجود دبانا ممکن دکھائی نہیں دیتا۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ لینن نے تمام زندگی مادی جدلیات کی نظری اور عملی جہت میں مکمل ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش ہی نہیں کی بلکہ ان دونوں جہتوں میں مکمل ہم آہنگی اکتوبر انقلاب کی شکل میں قائم کر کے دکھائی ہے۔ مادی جدلیات کے بسط میں موجود تضادات عملی اور نظری وحدت کے حوالوں سے لینن کا خاصہ رہے ہیں، جبکہ مثالیت اقبال کی فکر کا جزوِ لازم ہے۔ اس لیے فکری سطح پر عدم ہم آہنگی نظم کے تضادات کو واضح کرتی ہے۔ آسان الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ یہ نظم لینن کی شخصیت کے عملی اور نظری پہلو کے درمیان مستقل پیکار کو نظر انداز کرنے کے علاوہ لینن کی سیاسی، سماجی اور معاشی جہت کو عامیانہ انداز میں موضوعِ بحث بناتی ہے۔ یہ نظم لینن کی شخصیت کے فلسفیانہ پہلو جو مادیت سے جنم لیتا ہے، کو قطعاً نظر انداز کر کے لینن کو ایک ایسے سیاسی رہنما کے طور پر پیش کرتی ہے، جس میں اپنے عمل اور فلسفیانہ بصیرت کے حوالے سے کسی بھی طرح کی کوئی یکتائی نہیں ہے۔ یقیناً یہ حقیقی لینن نہیں ہیں بلکہ اقبال کے صوفیائے ہوئے لینن ہیں، جو لینن کے حقیقی دنیاوی کردار سے اخذ شدہ تجرید نہیں ہے۔ یہ اقبال کی خالص تجرید ہے جس کا اطلاق لینن پر کیا گیا ہے، جو شاید اقبال کے ذہن کے علاوہ اور کہیں موجود نہ ہو۔

نظم میں متخالف نظریات کی کمزور پیکار اور ایمان کی مرکزیت کی بناء پر وحدت قائم کرنے کی کوشش نظم کی باطنی وحدت کو، جو جمالیات کی بنیاد پر قائم ہے، کوئی نقصان نہیں پہنچاتی، تاہم خارجی حوالوں سے جنم لینے والے نظریاتی اور عملی تضادات جو تاریخی تسلسل کا حصہ ہیں اور عہدِ حاضر میں مزید پیچیدہ و خطرناک ہو چکے ہیں، ان کے حوالے سے بنیادی سوالوں کو کسی بھی معقول جواب کی جانب مائل کرنے سے قاصر ہے۔ اقبال کی یہ نظم سرمایہ داری نظام میں تشکیل شدہ تضادات کے ادراک اور ان کے انہدام کے لئے لینن کے سیاسی کردار کو مارکسی فکر کے

تحت نمایاں کرتی ہے اور یہی فکر ایسی ہے جو اقبال کی اپنی نہیں ہے۔ اگر وہ مادی جدلیات کی تہ تک رسائی حاصل کر لیتے تو لینن کے حوالے سے ان کی متصوفانہ فکر کی جگہ وہ فکر لے لیتی جو لینن کی تمام زندگی میں عملی اور نظری سطح پر اس کی رہنما رہی ہے۔ خارجی اعتبار سے یہ تضادات دو سطحوں پر عمل آراء ہوتے رہے ہیں اور آج بھی ہو رہے ہیں، ایک طرف سماجی سطح پر، جو بورژوا فلسفے کے تحت، معروضی نقطہ نظر سے رجائی نہیں ہیں، کیونکہ تضادات حقیقی ہیں۔ بورژوا دانشوروں کے مطابق ان کی حیثیت خیالی ہے یا ذہنی ہے، جن پر انسانی شعور بآسانی غالب آسکتا ہے۔ سوشلزم کی رو سے سماجی یا طبقاتی تضادات کی نوعیت اور شدت اور اس کے بعد پیداواری عمل میں طبقات کا کردار اور مادیت کی جدلیاتی رو سے ان کا نظریایہ جانا تضادات کو رجائیت کی جانب لے جاتا ہے۔ جیسا کہ ۱۹۱۷ کے روسی انقلاب سے واضح ہے۔ ان کے علاوہ وہ تضادات جو لینن کی شخصیت کی عکاسی کے حوالے سے محض شاعر کے تخیل کے تخلیق کردہ ہیں۔ یہ تضادات بھی مثالیت اور مادیت کے درمیان تاریخی کشمکش کا نتیجہ ہیں۔ اس فکری محرک کے تحت ان تضادات کی تخلیق دراصل اقبال کی مفاہمت کرانے کی کوشش کا نتیجہ ہے، یہی اقبال کی اس نظم کا غالب پہلو ہے۔ اقبال نے مفاہمت کی اس کوشش میں محض مظاہر کو مدِ نظر رکھا ہے۔ ان کی فکر کے غالب پہلو کے پیشِ نظر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال کے لئے ظاہر یا مادیت کے برعکس بھی ایک سچائی ہے جس کو پانے کے لئے صوفیا یہ ہوا وجدان ہونا چاہیے۔ وجدان کی حیثیت سے تو انکار ممکن نہیں ہے، مگر مثالیت پسندوں کا وجدان خارجیت سے کٹا ہوا ہوتا ہے، جو اشیاء کے بارے میں انسان کے محدود سے لامحدود علم کو جاننے کے برعکس کسی جامد سچائی کی کوشش میں مصروف رہتا ہے۔ اس کے لئے مادی دنیا کی گہرائی کی کوئی حیثیت نہیں ہے، شاید وجدان پرست یہ کہنا چاہتے ہیں کہ وہ کسی انجانی دنیا سے سچائی کو ڈھونڈ کر لائے ہیں، جبکہ حقیقت میں جب وہ سامنے آتی ہے تو صرف ان کے دماغ کی خرافات کے علاوہ کچھ نہیں ہوتی۔ فطری سائنس کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ انسان نے اس کے بارے میں جو علم حاصل کیا ہے وہ کسی وجدان کی کاروائی نہیں ہے بلکہ مادیت کی اصل کی جانب ایک اور درجے کی بلندی ہے۔

یہ جاننا بہت ضروری ہے کہ مادی یا لینینی جدلیات دو سطحوں پر عمل آراء ہوتی ہے، ایک نظریاتی اور دوسری عملی۔ یعنی ایک ظاہری دوسری باطنی۔ بنظرِ غور ان کا تجزیہ ثابت کر دیتا ہے کہ دونوں سطحیں ایک دوسرے کی سچائی کو ثابت کر دیتی ہیں۔ اگر نظری و عملی سطح پر افتراق باقی رہے تو یہ محض تجزیے کا نقص ہے۔ اقبال نے اس نظم میں خود کو محض مظاہر تک خیال پرستانہ انداز میں محدود رکھا ہے۔ انہوں نے مادی پہلو کو مدنظر رکھ کر لینن کی جدلیاتی فکر کی حقیقی روح تک رسائی حاصل کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی، بصورتِ دیگر مابعد الطبیعاتی مرکزیت کی تحلیل ہوتی ہوئی نظر آتی اور لینن کی مختلف تصویر کی تشکیل ہوتی جو موجودہ سے زیادہ حقیقی، بھرپور اور توانا ہوتی۔ اس پہلو تک رسائی حاصل کرنے کے لیے جدلیاتی عوامل کی باطنی پیکار کی ضرورت اقبال نے اپنے ثقافتی محرکات کی بنا پر محسوس نہیں کی۔

نظم بطورِ فن پارہ فنکار کی (صرف فنکار کی) فکری و جمالیاتی وحدت کا احساس لیے ہوئے ہے۔ تہہ نشین فکری معنی کا احساس تنقیدی نظر سے دیکھنے سے برقرار رہتا ہے۔ یہی 'الہیاتی معنی' اقبال کی اس نظم کا مرکزی نکتہ ہے۔ بالائی سطح پر نظم کا ہر شعر مغربی معاشرے کی تہذیبی شکست و ریخت کو محض اقبال کے اپنے مفہوم میں یقینی انداز میں پیش کر کے اپنے ہی مرکزی تصور کو تقویت عطا کرتا ہے۔ مغربی تہذیبی انہدام مارکسیت کے مفہوم میں ایک نظام کا انہدام ہے جس کا ماخذ اس نظام کے اپنے داخلی تضادات ہیں، جس میں تجریدی افکار کے لئے کوئی جگہ نہیں ہے۔ اقبال کے لئے یہ انہدام سرمایہ داری کے اپنے تضادات کی بدولت نہیں بلکہ اقبال کی ماورائی خواہش سے جنم لیتا ہے۔ یہاں پر انہدام میں مماثلت تو یقیناً ہے مگر اصل سے انحراف بھی موجود ہے۔

نظم کا کلی مفہوم یاسیت کی نمائندگی کرتا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ یہ نظم شاید ۱۹۰۵ء کے انقلاب کے بعد لکھی گئی، جو ردِ انقلاب میں تبدیل ہو گیا۔ اگر اس نظم کو ۱۹۱۷ء کے روسی انقلاب کے بعد لکھا ہوا تصور کیا جائے تو نظم کے آخری شعر کا دوسرا مصرعہ 'دنیا ہے تیری منتظر روزِ مکافات' صورتحال کی غلط ترجمانی کی بناء پر بے معنی ہو جاتا ہے۔ تاہم اس نظم کی اہمیت عہدِ حاضر کی زوال پذیر صورتحال کی وجہ سے آج بھی برقرار ہے۔ نظم کے آغاز و اختتام سے قطع نظر اس کا باقی

حصہ اس عہد کا معروضی مطالعہ پیش کرتا ہے، جو بالائی سطح پر موجودہ صورتحال کی بھی صحیح عکاسی کرتا ہے۔اس پہلو سے نہ ہی اس وقت اختلاف ممکن تھا اور نہ ہی بربریت کے شکار عہدِ حاضر میں۔

اقبال کی نظم کے پہلے پانچ اشعار ''ذاتِ مطلق'' کے وجود کی عظمت کا اثبات کرتے ہیں ،تاہم انہی پانچ اشعار میں سے دوسرا شعر سوالیہ انداز میں ہے گو کہ اس میں شدت برقرار نہیں۔

میں کیسے سمجھتا کہ تو ہے یا کہ نہیں ہے
ہر دم متغیر تھے خرد کے نظریات

جبکہ شعوری سطح پر اقبال نے لینن کو چھٹے شعر میں سوال اُٹھانے کی اجازت طلب کرتے ہوئے یوں دکھایا ہے،

اک بات اگر مجھ کو اجازت ہو تو پوچھوں!
حل کر نہ سکے جس کو حکیموں کے مقالات

اس شعر کے برعکس دوسرے شعر میں بھی 'کیسے' کا لفظ سوالیہ انداز اختیار کر لیتا ہے۔اب اگر اس کو سوال سمجھ لیا جائے تو چھٹے شعر میں سوال کی اجازت طلب کرنا مہمل تکرار دکھائی دیتی ہے، جس سے جمالیاتی عمل کے برعکس باریک تجزیے میں فکری بے ربطگی کا نقص عیاں ہو جاتا ہے۔ جہاں تک پہلے شعر کے فکری پہلو کا تعلق ہے تو اس میں اقبال کا تجزیہ محض 'خرد کے نظریات' تک محدود ہونے کی وجہ سے تجریدی صورت اختیار کر لیتا ہے۔اقبال کا اپنا تصورِ خرد تجریدی نوعیت کا ہے۔اقبال خرد کی بے شمار اشعار میں تحقیر کرتے ہیں ،ان کے تصورِ خرد کی حتمی وضاحت ان کے اس شعر میں ملاحظہ فرمائیں،

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں
ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں

خبر کو تعقل سے جوڑ کر انھوں نے روشن خیالی پروجیکٹ ہی کی نفی کر دی ہے۔اور یاسیت میں پناہ حاصل کر لی۔اپنے اس تصورِ 'خرد' کو وہ کانٹ سمیت بیشتر مغربی مفکروں کے افکار پیش کر کے تقویت دیتے ہیں، حالانکہ کانٹ کا تصورِ 'عقل' ایسا نہیں جیسا کہ حضرت اقبال اسے پیش

کرتے ہیں۔ کانٹ تنقید عقل محض' میں 'عقل' کی حدود ضرور متعین کرتا ہے مگر 'تصدیق جمالیات محض' میں وہ وجدان کی سرگرمی کو فعال اور فہم اور تخیل کو انفعالی بنا دیتا ہے، یہی وہ نکتہ ہے جو کانٹین فلسفے میں 'علویت' کے لئے راستہ کھلا رہنے دیتا ہے اور تخیل پر تخلیقی تخیل کا لاحقہ چسپاں کرتے ہوئے ''انتقاد کی تیسری کتاب میں عقل کی بالادستی قائم کرتا ہوا میسیحیت کے لیے جواز تراشتا ہے۔ اقبال، کانٹ کے 'تصور عقل' کو 'شے بالذات' کو نہ پانے کی وجہ سے اپنے وجدانی تصور کو مضبوط بنانے کی کوشش کرتے ہیں، جبکہ کانٹ پر ہیگل کی مظہر کے حوالے سے زوردار تنقید کا کہیں ذکر تک نہیں ہے۔ اقبال کا تصورِ 'خرد' کہیں بھی یہ ترغیب نہیں دیتا کہ 'خرد' کو مادیت سے منسلک کر کے دیکھا جائے، بالخصوص جدلیاتی مادیت سے۔ جس سے یہ نتیجہ بآسانی نکالا جا سکتا ہے کہ ایک طرف تو وہ مادی فلسفیانہ نکات، جو تغیر، حرکت اور تضاد وغیرہ سے جنم لیتے ہیں، جن کا اظہار لینن کی فکر کا جزوِ لاینفک ہے، ان کی یک رخی تفہیم سے اُنہیں 'خرد' کے سپرد کر کے تجریدی شکل میں پیش کرتے ہیں اور دوسری طرف مادیت کا جو تصور اقبال کا تشکیل کردہ ہے اس کی حیثیت میکانکی نوعیت کی ہے، اسی وجہ سے یہ مادے میں مضمر لامحدود امکانات کو نظر انداز کرنے کے مترادف ہے۔ اس نکتے کی میں بعد میں وضاحت کرتا ہوں یہاں پر یہ اس سمت بھی اشارہ کرنا ضروری ہے کہ اقبال نے 'عقل محض' کی اصطلاح کانٹ ہی سے مستعار لی ہے۔ پہلے خطبے میں لکھتے ہیں کہ ''مطلق حقیقت تک رسائی عقلِ محض کے بس کی بات نہیں ہے'' (فکر اسلامی کی نئی تشکیل، ص، ۱۸)۔ یقیناً یہ تسلیم کر کے وہ مذہب کے لیے راستہ ہموار کرنا چاہتے ہیں۔ ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ اقبال نے 'عقل محض' کی معذوری کا تصور کانٹ سے اخذ کیا ہے۔ جبکہ خود ہی کہتے ہیں کہ ''کانٹ کے عقل محض کے مغالطوں سے جدید فلسفے کے طلباء اچھی طرح آگاہ ہیں'' (ایضاً، ص، ۱۲۷) لیکن وہ مغالطے کیا ہیں؟ ان کا اگر کہیں ذکر کیا گیا ہے تو وہ باتمام و کمال فخٹے کے فلسفہ کے تحت ہے (دیکھیے ص، ۱۲۷)۔ اقبال، کانٹ کے فلسفے کے اندر داخل ہو کر اس کے تضادات کو کہیں نمایاں نہیں کرتے۔ ویسے بھی اقبال کا سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ وہ کانٹ کی صرف ایک تصنیف 'تنقید عقل محض' کے صرف ان پہلوؤں کا ذکر کرتے ہیں جن کی بحث کانٹ نے Remark on the Amphiboly of the

Concepts of Reflection میں کی ہے۔ کانٹ اپنے فلسفہء علم کی تشکیل عقل کے استعمال سے کرتا ہے۔ کانٹ کے مطابق جب تصور کے جوڑ کا مشاہدہ نہ دیا جا سکتا ہو تو 'شے' 'لا شے' ہی رہتی ہے اور 'لا شے' کو 'شے' تصور کر لینا ایک طرح کا التباس ہے جس کی جڑیں سبجیکٹ کے اندر ہیں نہ کہ معروض کے۔ (یہاں پر یہ نکتہ ذہن میں رکھنے کی ضرورت ہے کہ کانٹ کا موضوع نظریہ علم ہے، جس میں وہ ترکیبی قضایا کی خارجی طلب کا اظہار کرتا ہے۔ جبکہ تخلیقی قضایا میں وہ خارج سے کوئی طلب محسوس نہیں کرتا۔ اس لئے ان دونوں کے فرق کو ملحوظ خاطر رکھنا ضروری ہے)۔ کانٹ کا فلسفہ عقلیت اور تجربیت کے درمیان ہے۔ کانٹ ان دونوں فلسفوں پر تنقید کرتا ہے۔ تاریخ فلسفہ کے طالب علم یہ بھی جانتے ہیں کہ وہ کانٹ ہی ہے جس نے فلسفے کو اس وقت نئی زندگی عطا کی جب فلسفہ تجربیت اور عقلیت میں بٹ کر بند کوچے میں پہنچ گیا تھا۔ کانٹ کی 'تنقید عقل محض' ہی ہے جس نے اقبال کے فکری استاد فشتے کے علاوہ ہیگل اور شیلنگ کو اپنا اپنا فلسفہ وضع کرنے کا جواز فراہم کیا۔ علم کے مسئلے پر کانٹ نہ ہی کلی طور پر عقلیت کا علمبردار ہے اور نہ ہی تجربیت کا۔ اس کے فلسفے کا یہی پہلو اسے مادیت کے قریب لے آتا ہے۔ اسی پہلو کو ہیگل مستعار لے کر کانٹ پر تنقید کرتا ہوا مادیت کے اس قدر قریب چلا جاتا ہے کہ اس سے فلسفے کی اس روایت کا آغاز ہوتا ہے جس کے بانیوں میں فیور باخ، مارکس، اینگلز اور لینن جیسے اہم نام سامنے آتے ہیں۔

اقبال کی اپنی اس فکری جہت کو مارکسیت یا لینن کے افکار سے منسوب کرنا اور لینن کی شخصیت کا کوئی تصور اس انداز میں قائم کرنا درست نہیں ہے۔ اس طرح نظم کے دوسرے شعر کے اس مصرعے 'ہر دم متغیر تھے خرد کے نظریات' سے یہ نتیجہ اخذ کیا جائے کہ لینن پر منکشف نہ ہونے والی سچائی تغیراتی عمل کے برعکس جمود سے مشروط ہے؟ یعنی سچائی اس لئے ظاہر نہ ہوئی کہ 'خرد کے نظریات' متغیر تھے۔ کیا اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جائے کہ تغیّر اقبال کے لئے سچائی تک پہنچنے کی رہنمائی نہیں کر سکتا؟ کم از کم اقبال کے سچائی کے معیار کے لئے تو یہی درست ہے۔ تاہم جمود پر یقین بھی اقبال کے اپنے نظریات سے متصادم ہے۔ اقبال تغیر کے 'ثبات' پر پختہ یقین رکھتے ہیں۔ جیسا کہ انہوں نے 'اسلامی فکر کی تشکیل نو' میں برگساں کی تقلید میں زمانہ و

حقیقی تصور کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''مستقل تغیر وقت کے بغیر سوچا ہی نہیں جا سکتا۔ ہم اپنی داخلی واردات کی بناء پر (کہہ سکتے ہیں) کہ شعوری وجود کا مطلب زمان میں زندگی ہے۔۔۔ذات اپنی داخلی زندگی میں مرکز سے باہر کی طرف حرکت کرتی ہے'' (ص، ۲۷)۔ اقبال کے مطابق فرد کی داخلی زندگی میں جمود نہیں ہے۔ اس طرح تغیر کا تصور اقبال کے لئے خارجی حوالوں سے اتنا اہم نہیں ہے جتنا داخلی حوالوں سے اہم ہے۔ جہاں تک زمان کا تعلق ہے تو اس کی حیثیت بھی ان کے لئے موضوعی نوعیت کی ہے۔ کیونکہ اگر زمان کو اقبال کے فرد کی ذات سے باہر تصور کر لیا جائے تو پھر خارج میں اعلیٰ سچائی کے وجود کو بھی تسلیم کرنا پڑے گا۔ اس لیے وہ تغیر جو خارج میں موجود زمان کی خصوصیت ہے اقبال بغیر کسی دلیل کے اس کے خارجی ہونے سے انکار کر دیتے ہیں، تا کہ زمان کو داخل سے جوڑ کر اس کے تغیر کے دوران فرد کے 'تخلیقی ارتقاء' کے خیال کو قائم رکھ سکیں۔ اس لئے لکھتے ہیں کہ ''مکانی زمان میں وجود جعلی وجود ہے'' (ص، ۳۷)۔ اس طرح اقبال خارج سے اعلیٰ سچائی کے تصور کو مکمل طور پر جلاوطن کر نے کے بعد مراقبے و مجاہدے کا درس دیتے ہوئے تصوف کی دنیا میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال کے ہاں 'خرد' کا تصور انتہائی سطحی جبکہ شعوری واردات کا خارج سے کٹا ہوا گہرا تجربہ 'قدر ذات' کا سچا احساس نمایاں کرتا ہے، کیونکہ اقبال اپنا رشتہ فلسفے سے منقطع کر کے تصوف کی حدود میں داخل ہوتے ہیں۔ اگر شعور ذات کا تجربہ ہی ذات کی سچائی کا انکشاف کرتا ہے تو کیا پھر خارجی دنیا میں کوئی بھی اعلیٰ پائے کی سچائی موجود نہیں جس کی قدر صرف اور صرف خارجی تقاضوں سے ارتباط سے ہی ممکن ہو سکے؟ کم از کم خارج کی جو تصویر کشی اقبال نے کی ہے اس کے بعد تو یہی معلوم ہوتا ہے۔ تاہم تاریخ 'واردات قلبی' کی سچائی کی کوئی خارجی شہادت فراہم نہیں کرتی۔ تاریخ کا درس تو یہ ہے کہ اس طرح کی سوچ قدیم توہم پرستی کا تسلسل ہے، جس کو سچ ماننے کے لئے سب سے موثر دلیل یہ ہے کہ جو کوئی کچھ کہہ رہا ہے اسے سچ تسلیم کر لیا جائے۔ صوفی کے انہماک ذات سے تشکیل پانے ہوئے سچ کی بنا پر انسانیت کی فلاح کو ممکن بنانے کا فریضہ نہ ہی سر انجام دیا گیا ہے اور نہ دیا جا سکتا ہے۔

اس طرح اقبال کا 'خرد' کی اصطلاح استعمال کرنے کا تصور مغربی 'روشن خیالی پروجیکٹ'

کے صرف ایک ہی پہلو میں پنہاں ہے، جو کانٹین فلسفے کے صرف ایک ہی پہلو پر پورا اترتا ہے، یعنی وجدان کو بحیثیت ایک قوت تسلیم کرتا ہے، مگر 'عقل' کی بالا دستی تسلیم کرنے کو تیار نہیں ہے۔ اقبال اسی لیے 'واردات قلبی' کے آگے سر جھکا دیتے ہیں۔ روشن خیالی پروجیکٹ کے احیاء کے ساتھ مغرب میں ایک نئی ذہنیت نے جنم لیا، جو گزشتہ تمام ادوار سے اپنے باطن میں مضمر عقلی وارتقائی پہلو کی وجہ سے ممیز گردانی جانے لگی۔ 'خرد' کی اس منطق کا سب سے اہم نقص یہ رہا کہ 'مرکزیت' کی بناء پر ہر طرح کی ''عبوریت، وقتی اور لازمی'' عناصر کو شاملِ حال رکھتے ہوئے سیاسی معنی کی حیثیت مسلم قرار دی جا سکے۔ معنوی اعتبار سے خیال پرستانہ فکر سے مہمیز حاصل کرنے والا یہ یک طرفہ وجدانی پہلو گزشتہ ادوار سے کافی حد تک مماثلت رکھتا ہے (محض معنی کی حمیت کے حوالے سے)۔ اس فکری نقص کا ادراک مارکس اور اینگلز کے علاوہ لینن کو بھی ہوا اور اُنھوں نے اپنی کتاب

"Materialism and Empirio-Criticism" میں Ernest Mach کی خیالی طبیعات پر سخت تنقید کرتے ہوئے علمی و سیاسی عمل پر اس کے تباہ کن اثرات سے آگاہ کر دیا۔ لینن کی یہ پیشین گوئی بیسویں صدی میں سامراجی قوتوں کے پیدا کردہ بے قابو بحران کے نتیجے میں برپا ہونے والی ۱۹۱۴ء کی جنگِ عظیم کی صورت میں لیبارٹری میں کیے گئے تجربے کی طرح ثابت ہوگئی۔ اس کے بعد بھی لینن کے گہرے تجزیے کی عکاسی ہولناک موت کے کیمپوں، فوجی بربریت اور خون خوار عظیم جنگوں کی تباہ کاریوں کی صورت میں کی جا سکتی ہے۔ ۱۹۴۰ء کے بعد جرمن فلسفیوں اڈورنو اور ہورک ہیمر وغیرہ نے ایک بار پھر 'روشن خیالی' کو انتہائی بے رحمی سے ہدفِ تنقید بنایا، اس کے محرکات بلاشبہ سیاسی نوعیت کے تھے بلکہ یہ کہنا مناسب ہے کہ یہودیت کو تحفظ فراہم کرنے کے لئے تھے۔ مارٹن ہائیڈیگر یہودیوں پر ہونے والے جبر کو مغربی تہذیب کی بقا کے لیے ایک اہم مسئلہ سمجھتا تھا۔ مختصر یہ کہ ایک بار پھر معروضی سچائی کی شناخت اس کے خود کے حوالے سے کیے جانے کے بارے صدائیں بلند ہوئیں۔ جس تصورِ 'خرد' کو مسترد کیا گیا۔ اسی کے مسخ شدہ تصور کی اقبال نے وجدان کی عظمت کے نام پر حدود متعین کرنے کی کوشش کی، مگر خود کوئی نیا تصورِ خرد پیش نہیں کیا اور نہ ہی کانٹین یا ہیگلیائی 'شعور'

تک اپنے علم کو وسعت عطا کی۔

ہیگل کا 'مطلق علم' 'مکمل' (Whole) کی سائنسی طرز پر وضاحت کرتا ہے۔ اس طرح ہیگل کئی حوالوں سے مادیت کے انتہائی قریب چلا جاتا ہے۔ یہ درست معلوم نہیں ہوتا کہ مابعد جدید فلسفیوں (ژاک دریدا، لیویناس وغیرہ) سے قبل کسی بھی فلسفی نے ہیگل کے فلسفے کا جامع اور تنقیدی احاطہ پیش کیا ہے، مختلف تشریحات ضرور موجود ہیں جو مختلف نقطہ ہائے نظر سے پیش کی گئی ہیں، تاہم اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مابعد جدید فلسفی ہیگل کو کلی طور پر سمجھنے میں کامیاب ہو گئے ہیں۔ مابعد جدید فلسفیوں تک جو ہیگل پہنچا وہ فرانسیسی فلسفی 'ہپولائٹ' کا ہیگل تھا، جس کی تشریحات کے بعد 'وجودیت' کے انسانی تصورِ وحدت کو اولیت حاصل ہوئی، اور جسے دولخت کرنے کا بیڑا مابعد جدید فلسفیوں نے اٹھالیا۔ انھوں نے بھی ہیگل کے صرف ان پہلوؤں پر بحث اٹھائی ہے جو کلیت کو کلیت نہ رہنے دیں بلکہ 'جز' کو خود میں مکمل سمجھیں۔ مابعد جدید تھیوری کے محرکات حتمی طور پر سیاسی نوعیت کے ہیں۔ دریدا واضح طور پر لکھتا ہے کہ ڈی کنسٹرکشن ایک ریڈیکل تھیوری ہے جس کا سیاست کے ساتھ گہرا تعلق ہے)۔ اقبال تک جس ہیگل کا تصور پہنچا، وہ جرمنی کا ہیگل تھا یا برٹرینڈ رسل جیسے لارڈز کی تشریحات کے نتیجے میں قائم ہوا ہیگل تھا۔ ہیگل کی فرانسیسی تشریحات جو اقبال کی وفات سے تقریباً چار یا پانچ برس قبل ہوئیں، وہ بھی اقبال تک نہ پہنچ سکیں۔ جہاں تک ہیگل کے فلسفے کو براہ راست پڑھ کر سمجھنے کا سوال ہے تو اس سلسلے میں 'رابرٹ پپن' کی رائے سب سے معقول ہے کہ آج تک کوئی بھی فلسفی ہیگل کے فلسفے کا کلی طور پر احاطہ نہیں کر سکا۔ تاہم اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہیگل کے فلسفے کی تشریح ممکن ہی نہیں ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ کسی فلسفی کو ہم نے سمجھا ہے تو صرف کہہ دینا ہی کافی نہیں ہوتا بلکہ اپنی تحریروں سے اس امر کا اظہار کرنا بھی بہت ضروری ہو جاتا ہے۔ اقبال کی شاعری اور ان کی 'فکر اسلامی کی نئی تشکیل' ہیگل کی مکمل تفہیم کی کہیں کوئی شہادت فراہم نہیں کرتی۔ اقبال تک جن فلسفیوں کے افکار کی بازگشت سنائی دیتی ہے، وہ صرف اس وجہ سے کہ یہ فلسفی (نٹشے) غیر عقلیت پسند تھے۔ اقبال نے چونکہ وجدان کو 'خرد' پر برتری اپنی مخصوص مذہبی طبع کے تحت عطا کرنا تھی اس لیے وہ تصورِ 'خرد' جس کا باکمال تجزیہ کانٹ نے پیش کیا، اس کا اقبال کی 'فکر اسلامی

کی تشکیل نو'، جو ان کی تمام شاعری کی صحیح معنوں میں بازگشت ہے، میں صرف ذکر ہی ملتا ہے۔ جہاں تک لینن کا تعلق ہے، اگر اقبال ان کی مذکورہ بالا کتاب کا مطالعہ کر لیتے، تو ان کا صوفیانہ ہوا وجدان مادیت سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکتا۔ اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال کا لینن کے حوالے سے سوچا ہوا تصورِ خرد' لینن کے مادی تصورِ خرد کے ہرگز مماثل نہیں ہے۔

مارکسی یا لیننی فکر میں فطرت ٹھوس مادے پر مشتمل ہے جس کا کردار جدلیاتی ہے۔ اس جدلیات کی رو سے 'ہے' اور 'ہونے' کا عمل باطنی طور پر مربوط ہے۔ مادی جدلیات کو لینن نے ہیگل کی 'منطق کی سائنس' کے مطالعے کے دوران مادی نقطۂ نظر سے واضح کیا، جبکہ فلسفہ مادیت کا انتہائی مضبوط بنیادوں پر تجزیہ انہوں نے اپنی کتاب 'مادیت اور تجربی انتقاد' میں پیش کیا (اقبال نے چونکہ لینن کی شخصیت پر قلم اٹھایا ہے، اس لئے یہاں اس امر کی ضرورت محسوس کی جا رہی ہے کہ لینن کی شخصیت کو بالکل اس طرح پیش کیا جائے جس طرح کے وہ اپنی عملی زندگی میں تھے، ذہن نشین رہے کہ ان کی فکر ان کے عمل سے مختلف نہیں ہے)۔ لینن کی یہ کتاب اینگلز کی 'اینٹی ڈیوہرنگ' میں پیش کی گئی مادی جدلیات کو ۱۹۰۵ء کے روسی انقلاب کی روشنی میں آگے بڑھاتی ہے۔ اس کے علاوہ لینن کی یہ کتاب مادیت کی برتری کو اس عہد کی فطری سائنس کی روشنی میں ثابت کرتی ہے۔ مادیت کے اسی تصور کے تحت ہی لینن ۱۹۱۷ کے انقلاب کو کامیابی سے برپا کرنے میں کامیاب ہوئے۔ اس طرح لینن کے افکار کو کسی صوفی کے ذہن میں تلاش کرنے کی بجائے زندہ تاریخ کے اوراق میں تلاش کرنا چاہیے۔ ہیگل کے تصورِ تاریخ کے حوالے سے الیانکو لکھتے ہیں کہ

''تاریخ حقیقی معنوں میں ایک خوفناک جج کی حیثیت رکھتی ہے۔ ایک ایسا جج جو آخری تجزیے میں کسی غلطی کا مرتکب نہیں ہوتا۔۔۔۔ اس [تاریخ] نے اپنا فیصلہ سنا دیا ہے جس کے خلاف اپیل نہیں کی جا سکتی'' (جدلیات اور اثباتیت کی مابعد الطبیعات، ص ۵۲)۔

لینن کے حوالے سے بھی تاریخی سچ کی نوعیت اس سے مختلف نہیں ہے۔ لینن کی اس کتاب میں پیش کیے گئے خیالات کو سمجھے بغیر لینن کو سمجھنا ناممکن ہے۔ لینن کی شخصیت

فکر اور عمل کا ایسا امتزاج ہے کہ پورے یقین سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ لینن کے افکار کو سمجھنا دراصل لینن کی زندگی کے عملی پہلوؤں کو سمجھنا ہے۔ نظری ہو یا عملی، ان کی تمام زندگی عمل اور نظریے کے درمیان خلیج کو کم کرنے میں ہی بسر ہوئی۔ ان کو مارکس کی اس فکر سے مکمل اتفاق تھا کہ اگر فلسفے کو عمل کے لیے مفید بنانا ہے تو ایسا فلسفے کو عمل کے قریب لا کر ہی ممکن ہو سکتا ہے۔ فلسفے کو ماورائیت کی تلاش میں سماجی حوالوں سے جلا وطن کرنا درست نہیں ہے۔ فلسفہ سماج کے اندر جنم لیتا ہے اور جتنا یہ سماج کے قریب ہوگا، اتنا ہی یہ عمل میں رہنمائی کر سکے گا اور از خود بھی متشکل ہوگا۔

لینن کی مذکورہ بالا کتاب کا مرکزی خیال یہ ہے کہ مادی دنیا انسان کی حسیات یا شعور سے الگ خارج میں موجود ہے، جو حسیات پر اثر انداز ہو کر مختلف 'صورتوں' اور 'تمثال' وغیرہ کو پیدا کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ حس پر معروضی سچائی کے اثرات کے علاوہ کوئی اور سچائی موجود نہیں ہے جو حس سے الگ مخفی طور پر موجود ہو۔ اس کا یہ ہرگز مطلب نہیں ہے کہ وہ 'تمثال' یا 'تصاویر' جو حس پر خارجی دنیا کے ارتسام کا نتیجہ ہیں، ان کے علاوہ کوئی اور حقیقت موجود نہیں ہے۔ اگر ایسا ہو تو یہ عمل بالکل میکانکی ہو کر رہ جاتا ہے، اس کے لئے مادی جدلیات کی تنقید نہیں بلکہ سولہویں صدی کے اس عقلی فلسفے کی تنقید لازم آتی ہے، جس کا بانی فرانسیسی فلسفی رینے ڈیکارٹ ہے۔ میکانکی مادیت کے اس خیال کو کہ خیال اور مادہ دو جداگانہ حقائق ہیں، جدلیاتی مادیت زوردار طریقے سے مسترد کرتی ہے۔ اس خیال کو جدلیاتی مفکرین میں کارل مارکس نے انتہائی جامع اور واضح الفاظ میں پیش کیا ہے۔ فیورباخ پر لکھے گئے پہلے تھیسس ماضی کے تمام فلسفے کو میکانکی گردانتے ہوئے کہتے ہیں کہ "فیورباخ سمیت ماضی کے تمام فلسفے کا بنیادی نقص یہ ہے کہ شے، حقیقت اور حسیت کو یا تو معروض کی ہیئت کے طور پر اور یا تفکری انداز میں سمجھا جاتا ہے" (دی جرمن آئیڈیالوجی، ص، ۱۲۱)۔ مارکس نے اپنا نقطہ نظر واضح الفاظ میں پیش کیا ہے۔ اگر شعوری فعلیت کو معروض کی ہیئت تک محدود کر لیا جائے تو شعور کا کردار فاعلانہ نہیں رہتا۔ اسی طرح اگر معروض کے اوصاف سے قطع نظر کر لی جائے تو عمل اپنے ہی بھنور میں الجھا رہتا ہے (کانٹ اس موضوعی عمل کو فوق تجربی سبجیکٹ کا التباس کہتا ہے، جس میں معروض دیا ہوا نہیں ہوتا،

بلکہ اسے فرض کرنا پڑتا ہے)۔ دوسرے تھیسس میں مارکس گزشتہ فلسفے کے تسلیم کیے گئے التباس اور جسے تسلیم نہیں کیا گیا اس التباس کو ذہن میں رکھتے ہوئے تھیوری کو عمل سے جوڑ دیتے ہیں۔ مارکس کے خیال میں اگر ''حسی معروض کو سوچ سے الگ کر لیا جائے تو انسانی سرگرمی کو معروضی سرگرمی کے طور پر نہ سمجھا جائے'' (ص،۱۲۱) تو 'انقلابی' سرگرمی اور تنقیدی عملی سرگرمی پر گرفت کرنا ممکن نہیں رہتا۔ مارکس کے یہی خیالات اس کے انقلابی فلسفے کی بنیاد ہیں، جو جدلیاتی مادیت میں انسانی سرگرمی کے کردار کو واضح کرتے ہیں۔ ہمارا نقطہ یہ ہے کہ معروضی عمل کے حس پر ہونے والے اثرات کی حیثیت بنیادی اور قطعی ضرور ہے مگر مارکس کے تصور کی توثیق میں لینن کہتے ہیں کہ

For the materialist, sensations are images of the sole and ultimate objective reality, ultimate not in the sense that it has already been explored to the end, but in the sense that there is not and can not be any other. (P,143)

لینن کے اس اقتباس میں جہاں مادیت کی حقیقی تصویر کشی کی گئی ہے تو وہاں پر خیال پرستوں کے سچائیوں کو گھڑنے کے عمل کو بھی تنقید کا نشانہ بنایا گیا ہے جو معروضیت کو تسلیم نہ کرتے ہوئے یہ سمجھتے ہیں کہ ان کا ذہن 'اعلیٰ' قسم کی سچائیوں کو منظرِ عام پر لے کر آتا ہے، جن کی حیثیت یکتا ہوتی ہے۔ شعور کے خود مختار ہونے کو بھی مارکسی اور لیننی فکر قبول نہیں کرتی، کیونکہ شعور خود انسانی عمل سے ارتباط اور سماجی، سیاسی اور معاشی تغیر وغیرہ سے متشکل ہوتا رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کسی بھی طرح کا شعور جو اپنے مکمل ہونے کا دعویٰ کرتا ہے، سماجی عمل سے ارتباط میں آ کر (اگر جدلیاتی طرز فکر کو نظر انداز کر دے) اپنے مستقل سچائی کے دعوؤں سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے اور سماج کے لیے انتہائی مضر ثابت ہونا شروع ہو جاتا ہے۔

جہاں تک 'شئے بالذات' کا تعلق ہے تو اس کے بارے اینگلز اور ان کے بعد لینن نے ثابت کیا کہ جاننے کے عمل میں شے بالذات 'شئے ہمارے لیے' میں کیسے تبدیل ہو جاتی

ہے۔ کانٹین 'شئے بالذات' کا مطلب یہ ہے کہ معروضی حقیقت تک کبھی بھی رسائی ممکن نہیں ہے، کیونکہ انسان محض اپنے محسوسات کا ہی علم حاصل کر سکتا ہے۔ کانٹین ازم کا یہ دعویٰ کہاں تک درست ہے، اس کی بحث اس مضمون کے دائرہ سے خارج ہے۔ لیکن یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ کانٹ نے یہ دعویٰ 'عقل محض' کے استعمال سے اس سے حل نہ ہونے والے تضادات کو نمایاں کرتے ہوئے پیش کیا ہے۔ اگر تضادات کو حتمی تصور کر لیا جائے تو 'عقلِ محض' کو اس قدر رد کرنے کی ضرورت ہی نہیں پڑتی۔

تاہم یہاں پر اہم سوال یہ ہے کہ ہمارے حواس و ادراکات کا مادی دنیا سے کیا تعلق ہے؟ معروضی سچ پر یقین رکھنے والے مادیت پسندوں کو اپنے ادراک و محسوسات کے بارے میں یہ یقین ہے کہ یہ مادی دنیا کے پیدا کیے ہوئے ہیں۔ جیسا کہ لینن فلسفہ مادیت کے بارے میں ارنیسٹ ماخ اور رچرڈ ایونیریلس کو جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ''مادہ ہمارے اعضاء پر عمل آراء ہونے کے دوران حسیات کو جنم دیتا ہے۔ ان حسیات کا انحصار مغز، اعصاب اور آنکھوں کی پتلیوں وغیرہ پر ہے۔ مختصر یہ کہ مادہ بنیاد ہے، جبکہ احساس، خیال اور شعور مادے کی اعلیٰ ترین پیداوار ہیں۔'' ویسے بھی مادی مفکر ہونے کی وجہ سے لینن کے لئے فکری حوالوں سے یہ کبھی بھی کوئی پیچیدہ مسئلہ نہیں رہا کہ نظریات متغیر کیوں ہیں؟ کیونکہ وہ مادے کے تغیّر کی بنا پر نظریات و افکار کے تغیّر کی وجوہ کی تفہیم رکھتے تھے۔ جہاں تک جدلیات کا سوال ہے تو تغیّر کے بغیر اس کا تصور بھی کیسے کیا جا سکتا ہے۔ لینن نے اس کا بھرپور اظہار اپنی مذکورہ بالا کتاب میں کیا ہے۔ 'شئے بالذات' لاادریوں کی اختراع ہے، جس تک پہنچنا مشکل نہیں ہے۔ تاہم کانٹین مفہوم میں 'شے بالذات' ایک ایسا دم چھلا ہے جس تک پہنچا نہیں جا سکتا۔ گو کہ یہ تصور برطانوی فلسفی ہیوم کے فلسفے میں بھی موجود ہے، کیونکہ اس کے نزدیک بھی حس سے پرے کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس کا انکشاف ممکن ہو سکے، اصل چیز ارتسامات ہیں، جن کا علم حاصل کیا جا سکتا ہے۔ لاادری فلسفے کے حقیقی بانی عظیم جرمن فلسفی عمانوئیل کانٹ ہیں، کیونکہ انھوں نے 'شے بالذات' کے تصور کو ہیوم سے کہیں زیادہ جامع انداز میں پیش کیا ہے۔ کانٹ کی 'شئے بالذات' مظہراتی دنیا سے متضاد ہے، جو کسی ایک گوشے میں نہیں بلکہ ہر جگہ پر ہے۔ فلسفے کے طالب علم

جانتے ہونگے کہ کانٹ کا فلسفہ قبل تجربی فلسفہ ہے۔ کانٹ کا مسئلہ یہ نہیں ہے کہ وہ اپنی تمام تر توجہ خارجی علم کے حصول پر مرکوز کردے، بلکہ وہ انسانی سبجیکٹ میں حس، فہم اور عقلِ محض کے قبل تجربی جداگانہ کردار کو واضح کرتا ہے۔ اس کے خیال میں ماضی کے کم و بیش تمام فلسفے کا نقص ہی یہ ہے کہ اس میں قبل تجربی مقامیات کا تعین نہیں کیا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ 'شے بالذات' کو پانے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ اس وجہ سے کانٹ کے مطابق 'فوق تجربی سبجیکٹ' جس میں 'شے بالذات' کو پانے کا رجحان ہوتا ہے، وہ تصور کو اشیائے حقیقی پر عائد کرنا چاہتا ہے، تاہم 'تحلیلِ قضایا' میں کانٹ دکھاتا ہے کہ قوتِ فہم اپنے 'تصورات' کا فوق تجربی استعمال کر ہی نہیں سکتی، کیونکہ فہم کے تصورات مقوالات اور مشاہدات کی صورتوں (زمان و مکان) کے تفاعل کی وجہ سے صرف مظہر ہی سے متشکل ہو پاتے ہیں، مطلب یہ کہ فہم کے تصورات کا استعمال تجربی ہوتا ہے۔ حسی ادراک سے حاصل ہوا مواد چونکہ قبل تجربی مقامیات میں جگہ پاتا ہے، اس لئے وہ مخصوص مقامیات میں تصدیق یا تصورات (فہم کے قواعد کے تحت) کی تشکیل کے بعد ہی عقلِ محض تک پہنچتا ہے، جہاں عقلِ محض اصولوں کے تحت اس پر حکم عائد کرتی ہے۔ 'شئے بالذات' کی عدم تفہیم کے فلسفے کے باوجود کانٹ نے 'عقل' ہی کی بالادستی قائم کی اور اس کے تفاعل سے مظاہر کے علم کو ممکن قرار دیا۔ کانٹ کا فلسفہ عقل کی بالادستی کو سبجیکٹ کے باطن میں قائم کرتا ہے۔ کانٹ کے وضع کردہ مقولات (categories) فوق تجربی سبجیکٹ میں تجریدی طور پر موجود ہیں جن سے ترکیبی یا تحلیلی ہم آہنگی ہونے پر ہی عقل سچائی کا حکم لگاتی ہے۔ یہ نکتہ ذہن میں رہے کہ فوق تجربی سبجیکٹ کا خالص استعمال کوئی استعمال ہی نہیں ہے، کیونکہ اس میں معروض دیا ہوا نہیں ہوتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تجربے کے بعد ہی یہ احساس جاگزین ہوتا ہے کہ مقولات بحیثیت ایک تجرید کے منطقی نتائج لئے ہوئے سبجیکٹ میں موجود ہیں جن کو معروض سے برسر پیکار ہونے کے بعد سبجیکٹ خود میں شناخت کرتا ہے، جن میں خارج صرف اس احساس کو جاگزین کرنے کی حد تک ہی شامل ہوتا ہے۔ قطع نظر اس امر کے کانٹ کے مقولات اس کے فلسفے کو جمود کی جانب لے جاتے ہیں، کانٹ کے منطقی مقولات فوق تجربی سبجیکٹ میں دراصل 'عقل' ہی کی برتری کو ثابت کرتے ہیں، تصدیق کی قوت عقل ہی کے پاس رہتی ہے، چونکہ مواد

مشاہدی مختلف مقامیات سے ہو کر عقل محض تک پہنچتا ہے اس لیے 'شے بالذات' کا خیال ترک کر دینا چاہیے۔ کانٹ کی قائم کی گئی عقل کی برتری اس نوع کی نہیں جس طرح کانٹ سے قبل لیبانٹز وغیرہ نے قائم کی تھی، اسی وجہ سے کانٹ بالخصوص لیبانٹز پر 'تحلیلِ قضایا' میں سخت تنقید کرتا ہے۔ کانٹ کے فلسفے سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ انسان فطرت سے حتمی طور پر جدا ہے۔ دوئی کا یہی تصور ڈیکارٹ کے ہاں موجود ہے۔ ڈیکارٹ کی روح اور مادیت میں حتمی تفریق نے خیال پرستی کے لیے راستہ ہموار کیا۔ اسی تفریق کی جھلک (ذرا بہتر انداز میں) لیبانٹز کے موناداٹ کے فلسفے میں نظر آتی ہے۔ اس وجہ سے لیبانٹز کو بالآخر یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ وہ باہر سے کسی قوت کو فرض کر لے جو ان کے مابین ہم آہنگی قائم کر سکے۔ لینن سے قبل ہیگل نے ہی 'شئے بالذات' کے حوالے سے واضح کر دیا تھا کہ فطرت اور انسان کے درمیان جنم لینے والے افتراق سے ہی 'شئے بالذات' کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ اگر اس افتراق کو فطری سائنس کی روشنی میں واضح کر دیا جائے تو حس، وجدان اور عقل کی حتمی علیحدگی کو ان کی یکتائی میں ہی الگ کیا جا سکتا ہے۔ 'شئے بالذات' چونکہ ایک ایسی تجرید ہے جو صرف اور صرف مادے سے کٹ کر ہی قائم رہ سکتی ہے۔ اس لئے اس تجرید کو اس کے معروض سے وابستہ کرنا ضروری ہے۔ اسی تصور کو ذہن میں رکھتے ہوئے لینن، ہیگل کی منطق کے مطالعے کے دوران 'سوچ کی سائنس' جو صرف اور صرف تجرید ہوتی ہے، کے برعکس تاریخی حوالوں سے حقیقی مادی اجزاء کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔ لینن واضح الفاظ میں ہیگل کی 'منطق کی سائنس' کے اس پہلو کی توثیق کرتے ہیں جس کے مطابق ہیگل کانٹین معقولات کو میکانکی انداز میں مجرد تصور کرنے کے برعکس ان کو خارج سے اخذ کرنے پر زور دیتے ہیں۔ اس تناظر میں دیکھیں تو لینن کو 'شئے بالذات' کے حوالے سے دیکھنا یا پھر کانٹین مفہوم میں 'شعور' کو حقارت کی نظر سے دیکھنا عجب محسوس ہوتا ہے۔

اقبال کا یہ شعر 'شئے بالذات' کی سچائی کا دعویٰ کرتا ہے،

آج آنکھ نے دیکھا تو وہ عالم ہوا ثابت
میں جس کو سمجھتا تھا کلیسا کے خرافات

یہاں پر یہ واضح طور پر دیکھا جا سکتا ہے کہ اقبال کے نزدیک 'شئے بالذات' ایک ایسی سچائی ہے جس کا انکشاف لینن پر تو ان کی وفات کے بعد یعنی 'روزِ محشر' کو ہی ہونا چاہیے، مگر اقبال روزِ محشر سے پہلے ہی اس سے آگاہ دکھائی دیتے ہیں۔ اور وہ کیا کرنے والی ہے اس کا بھی علم رکھتے ہیں۔ مذہب کے حوالے سے یہ تسلیم کرنے میں شاید کوئی حرج نہ ہو، لیکن اسے فلسفیانہ قضایا کے طور پر پیش کیا جائے تو اس کے لیے دلیل کی اہمیت بڑھ جاتی ہے، جو ذاتی واردات کے برعکس ٹھوس اور منطقی طریقہء کار کی متقاضی ہوتی ہے۔ 'اقبالیائے' ہوئے لینن کے لیے اقبال کی اختراع کردہ 'ماورائیت'' شئے بالذات' ہی بنی رہی، قطع نظر اس حقیقت کے کہ حقیقی لینن نے 'شئے بالذات' کو مابعد الطبیعاتی خرافات کے علاوہ کچھ نہیں جانا مگر اقبال کے لئے' وہ شئے بالذات'' شئے اقبال کے لیے' ہو گئی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ 'شئے بالذات' کو' شئے ہمارے لئے' بنانے کے لیے اقبال سے طریقہء کار کو بروئے کار لایا جا سکتا ہے۔ یہاں پر سوال یہ ہے کہ اقبال کا طریقہء کار دراصل ہے کیا؟ اگر تو وہ قدیم تصوف کی ہی ایک شکل ہے تو اس کا ابطال تو جدید فلسفے اور جدید طبیعات نے بخوبی کر دیا ہے (اب صوفیوں کے صرف قصے ہی رہ چکے ہیں صوفی نہیں)۔

ان نکات کے علاوہ اقبال نے اپنی نظم میں لینن کی زبان سے جن خیالات و اعتراضات کا اظہار کرایا ہے، ان کی مرکزی فکر کو ۱۸۴۸ء میں لکھی گئی مارکس اور اینگلز کی مشترکہ تصنیف ''کمیونسٹ مینی فیسٹو'' میں دریافت کیا گیا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا درست نہیں ہے کہ لینن کا ان افکار سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ لینن تو ان خیالات کی عملی تعبیر ہیں۔ ''کمیونسٹ مینی فیسٹو'' کے ساتھ اقبال کی اس نظم کا رشتہ جوڑنے کی دو وجوہ ہیں۔ موجودہ عالمی بحران جس کی پیشین گوئی مارکس اور اینگلز نے مینی فیسٹو میں کی تھی اس کی سچائی کو آج بھی چیلنج نہیں کیا جا سکتا۔ اس طرح ایک طرف ''مینی فیسٹو'' کے مصنفین کے نظریات کی حقانیت کو ثابت کرتی ہے کیونکہ جو سوالات یا اعتراضات اقبال نے لینن کی زبان سے نکلوائے ہیں اُنھیں لینن سے قبل کی مارکسی فکر میں بآسانی دریافت کیا جا سکتا ہے۔ اقبال کے بیشتر اشعار کو 'کمیونسٹ مینی فیسٹو' کے اقتباسات کے ساتھ ملا کر پیش کرنے کی وجہ مفکرین کی فکری یکسانیت یا یوں کہیں کہ اقبال

کے تخلیقی عمل میں 'مینی فیسٹو' کے کردار کو بھی عیاں کرنا ہے۔ 'مینی فیسٹو' کے مصنفین مغربی بورژوا طبقے کی مطلق العنانیت اور دیگر اقوام کے غریبوں کی دہشت زدہ حالت کو یوں بیان کرتے ہیں:

''بورژوا طبقے نے اپنے بمشکل ایک سو برس کے دورِ حکومت میں اتنی بڑی اور دیو پیکر پیداواری قوتیں تخلیق کر لی ہیں کہ پچھلی تمام نسلیں مل کر بھی نہ کر سکی تھیں۔۔۔۔اس نے غیر مہذب اور نیم مہذب ملکوں کو مہذب ملکوں کا، کسانوں کی قوموں کو بورژوا قوموں کا، مشرق کو مغرب کا محتاج بنا دیا'' (مینی فیسٹو، ص ۴۷)۔

اقبال کا یہ شعر ملاحظہ کریں:

مشرق کے خداوند سفیرانِ فرنگی
مغرب کے خداوند درخشندہ فی الذات

اس شعر کو پڑھنے کے بعد یہ کہنا مشکل نہیں ہے کہ اقبال نے ''مینی فیسٹو'' کو سامنے رکھ کر یہ شعر بنایا ہے۔ مینی فیسٹو کے مصنفین کو بورژوا کے اپنی ترقی و بقاء کے حوالے سے اقدامات مظلوموں کے استحصال کا نتیجہ دکھائی دیتے تھے، تاہم اُنھیں اس استحصال سے اُمید کی کرن بھی دکھائی دیتی تھی۔ جس کی وجہ یہ تھی کہ ذرائع پیداوار مرکزی حیثیت اختیار کر لیں گے اور ملکیت کا ارتکاز بڑھتا چلا جائے گا۔ پیداواری قوتوں کی ترقی سے جو ذرائع تخلیق کیے جائیں گے وہ بلا آخر انھی کے خلاف استعمال ہونگے، تاہم بورژوا کی ترقی کے بارے میں مینی فیسٹو میں کسی طرح کا شبہ ظاہر نہیں کیا گیا۔ مصنفین لکھتے ہیں ''قدرت کی طاقتوں پر انسان کی کارفرمائی، مشینیں، صنعت، ذرائع میں کیمیا کا استعمال۔۔۔۔آج سے پہلے کسی زمانے کے لوگوں کے وہم وگمان میں بھی یہ بات نہیں آ سکتی تھی'' (ص ۴۷-۵۷)۔

اقبال نے بھی مارکسی فکر کے اس پہلو کی روشنی میں بورژوا طبقے کی بے مثل ترقی کو محسوس کیا، تاہم اقبال کا یہ شعر ترقی کے پہلو کے ساتھ ساتھ شکوے کی شکل بھی اختیار کر لیتا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں،

وہ قوم کہ فیضانِ سماوی سے ہو محروم
حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات

لینن نے اپنی کتاب 'ریاست اور انقلاب' میں مغربی 'تعلیم مساوات' اور مغربی لبرل جمہوریت کی بدترین شکل کا باہمی رشتہ جوڑا تھا۔ ان کے نزدیک مغربی جمہوریت طبقات پر مشتمل معاشرے کا نام ہے، جبکہ حقیقی مساوات ملکیت کے حوالے سے برابری کے حق پر مبنی ہونی چاہیے جو سرمایہ داری نظام میں ناممکن ہے۔ لینن لکھتے ہیں کہ ''جمہوریت ریاست کی کئی مختلف شکلوں میں سے ایک شکل ہے۔ چنانچہ ہر قسم کی ریاست کی طرح جمہوریت میں بھی ایک طرف تو لوگوں کے خلاف باقاعدہ اور باضابطہ تشدد سے کام لیا جاتا ہے اور دوسری طرف ظاہری یا رسمی طور سے وہ شہریوں کی برابری کا دم بھرتی ہے'' (ص، ۱۲۵۔۱۲۴)۔

اقبال نے مارکسیت کے نظریہ سازوں سے اپنی اس نظم میں خاطر خواہ استفادہ کیا ہے۔ اس نظم کے عنوان سے اسی صورت ہم آہنگ ہوا جا سکتا تھا۔ اقبال لکھتے ہیں

پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیم مساوات

یہ حیران کن مماثلت دیکھ کر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اقبال نے مینی فیسٹو اور 'ریاست اور انقلاب' کو سامنے رکھ کر اس میں سے اشعار نکالے ہیں۔ مارکسیت کی رو سے بورژوا کی ترقی اور تباہی کی وجوہ تلاش کرنی مشکل نہیں ہیں۔ بورژوا طبقہ اس کی موت کا پیغام لے کر آنے والے طبقات کو کچلنے کے لیے ظلم کی ہر حد عبور کرتا چلا جاتا ہے۔ اس کے لیے اُسے کئی دوسرے اداروں کے علاوہ ریاستی مشینری کی ضرورت ہوتی ہے، جو طاقت کا منبع ہے۔ بورژوازی اپنے مفادات کا تحفظ کرنے کے لئے صورتحال کو جوں کا توں رکھنے کا ذمہ اُٹھاتی ہے۔ دوسری طرف مزدور طبقے سے اس کی ہر طرح کی تخلیقی صلاحیت چھین لی جاتی ہے اور اُسے محض بورژوا اپنے ذاتی منافع کے لیے مشین کے سپرد کر دیتا ہے۔ مینی فیسٹو میں مزدور کی غیر تخلیقی حیثیت کو یوں بیان کیا گیا ہے، ''اس کی حیثیت مشین کے دم چھلے سے زیادہ نہیں ہے اُسے اب صرف مشین کو چلانے کا نہایت اُکتا دینے والا اور آسان طریقہ آنا چاہیے'' (ص، ۷۷)۔

شاعر مشرق کو مینی فیسٹو کے مصنفین کے مزدور کی غیر تخلیقی سرگرمی کے بارے میں کیے گئے تجزیے کا بخوبی علم ہے۔ لکھتے ہیں،

ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت
احساسِ مروّت کو کچل دیتے ہیں آلات!

اس مضمون میں اشعار اور اقتباسات کے درمیان یہ مماثلت شاعر اور مصنفین کی فکری یکجہتی کی عکاسی کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ تنقیدی نظر سے دیکھا جائے تو صرف یہ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال میں متخیلہ کا خاص استعمال نہیں کیا، صرف دونوں مذکورہ کتب کے استعمال کو ہی مناسب جانا ہے۔ ایسا شاید اس لیے بھی ضروری ہو کہ اقبال کو لینن کے افکار کی نمائندگی مقصود تھی۔ تاہم بنیادی فرق نظم کے آخری شعر میں عیاں ہو جاتا ہے۔ اسی ایک شعر سے اقبال کی فکر کا بنیادی پہلو واضح ہو جاتا ہے۔ یہ شعر رجائیت کا علمبردار نہیں۔ یہ اُمید کے برعکس یاسیت کا داعی ہے۔ عمل کے برعکس بے عملی کی نمائندگی کرتا ہے اور بنیادی استحصال کا خاتمہ انسان کی موت کے بعد تصور کرتا ہے۔ یہ شعر ایک ایسی تعیین Determinism کی نمائندگی کرتا ہے جو انسانی عمل پر عدم انحصار کی وجہ سے جبریت، ظلم اور استحصال وغیرہ کو فاتح قرار دیتی ہے، ملاحظہ کریں

کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ؟
دنیا ہے تیری منتظر روزِ مکافات!

اس شعر میں اقبال نے سرمایہ داری نظام کے اس بحران کی تحلیل چند گھڑے گھڑائے جامد اُصولوں کے تحت کرنے کی کوشش کی ہے، سماجی بحران کی حیثیت ماورائی قطعاً نہیں ہے۔ یہ بحران سماجی، سیاسی اور معاشی عمل کے نتیجے میں جنم لینے والے ان تضادات کا نتیجہ ہے جن کی تشکیل اور ارتقاء میں جہاں پیداواری عمل کا وحشت ناک کردار شامل ہے تو ساتھ ہی ساتھ اس کو دوام عطا کرنے والے خیال پرستانہ اور توہم پرستانہ ماورائی فلسفے بھی شامل ہیں۔ اقبال کو مقصود اپنے عقیدے کی فوقیت ہے، تاریخی ارتقاء میں جس کا کردار اب افادیت کے برعکس مسائل کو مزید گنجلک کرنے والے عوامل کا سا ہو کر رہ گیا ہے۔ کیونکہ انسانی رجعت سماجی تغیّراتی عمل سے تضاد میں آ گئی ہے۔ اس پس منظر میں ان افکار کو لینن سے منسوب کرنا دنیا میں یاسیت کو فروغ بخشتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ محرک اس کا شاعر کی حقیقت کے برعکس صرف تخیل میں

سبقت لے جانے کی خواہش ہے۔اس طرح کے خواب دیکھنے کا حق صرف خیالی شاعر یا مثالی مفکر کو ہی ہوتا ہے۔وہ ہر جنگ کا فاتح کسی بھی ہستی کو صرف اپنے تخیل میں قرار دیتا ہے۔لینن کی اپنی تمام زندگی مارکسی جدلیاتی فکر کو ہر لحہ تغیر پذیر سماج سے اخذ کرتے اور سماج پر اس کا اطلاق کرتے ہوئے بسر ہوگئی۔لینن کا تجزیاتی وتشریحی طریقۂ کار ایسا نہیں تھا جسے صرف ایک بار سیکھنا ہی ضروری ہوتا ہے اور اس کے بعد اسے شیلف سے اُٹھا کر ریاستی مشینری، 'روحانی پولیس' یا پھر دوسرے جبری اداروں کے ذریعے اس کا اطلاق کر دیا جائے۔لیننی جدلیات تو معروضی متغیر عمل سے اس کے تمام تر عوامل کی تشکیل کو جمود کے برعکس اس کی حرکت میں دیکھنے سے از خود صورت پزیر ہوتی رہتی ہے، جس کے مطابق انسانی دماغ طرح طرح کے خیالات خود سے ہی نہیں تراشتا، بلکہ وہ انسانی شعور کو معروض سے ہم آہنگ کرتا ہے۔ہم آہنگی کا یہ عمل جامد یا حرکت یا تضادات سے عاری نہیں ہے۔اپنی کتاب 'مادیت اور تجربی انتقاد' میں جب لینن نے مادے کی اولیت کو واضح کیا تو بے شمار ماورائی قسم کے تنقیدی قمار باز اپنی اپنی مثالیت کو بچانے کے لیے لینن کی مادیت کو اس مخصوص تناظر میں دیکھنے کی بجائے اپنی روایتی فکری بغض کو قائم رکھتے ہوئے میکانیاتی نقطۂ نظر سے دیکھنے کی کوشش کرتے رہے۔

بعد ازاں لینن اسی کتاب کے بنیادی خیال یعنی مادے کی اولیت کو ہیگلیائی منطق کے مطالعے کے دوران اپنی 'فلسفیانہ نوٹ بک' میں مزید تشکیل دیتے ہیں جس میں وہ شعور کا کردار واضح کرتے ہیں۔لینن کا شعور کی اصطلاح کو استعمال کرنے کا رجحان کسی ان دیکھے عالم سے متشکل نہیں ہوتا، بلکہ معروض کی اپنی حرکت کے دوران حس کے تفاعل کی حد متعین کرتا ہوا شعور کی جانب بڑھتا ہے۔لینن 'فلسفیانہ نوٹ بک' میں حس کی معروض سے پیکار سے قبل شعوری برتری کو مسترد کرتے ہیں، جبکہ حس کی شعور کے مقابلے میں خارجی معروض کی نمائندگی کو سطحی قرار دیتے ہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ حس میں شعور کے برعکس مکمل نمائندگی کرنے کی صلاحیت نہیں ہے۔لینن سوالیہ انداز میں کہتے ہیں کہ "کیا حسی نمائندگی سوچ سے زیادہ حقیقت کے قریب ہے؟ اس کا جواب ہاں اور نہ دونوں میں دیا جا سکتا ہے۔حس کلی حرکت کی نمائندگی نہیں کر سکتی لیکن سوچ ایسا کر سکتی ہے اور اسے کرنا چاہیے۔حسی نمائندگی (Representation) سے

حاصل کی گئی سوچ حقیقت کو منعکس کرتی ہے، زمان معروضی حقیقت کے وجود کی ہیئت ہے۔ یہاں پر ہیگل کی خیال پرستی زمان کے تصور میں ہے (نہ کہ حسی نمائندگی کے سوچ سے تعلق میں)'' (فلسفیانہ نوٹ بک، والیم ۳۸، ص ۲۲۷)۔ اس اقتباس سے حسی اولیت لینن کی 'مادیت اور تجربی انتقاد' میں تشکیل کردہ خیال سے آگے بڑھتی ہے جبکہ ساتھ ہی اس کی حدود بھی متعین کر کے شعور کے لیے راستہ ہموار کر دیتی ہے۔ یہاں پر یہ واضح رہنا چاہیے کہ حس کا معروض سے گزرنا ضروری ہے، صرف اسی صورت معروضی سچائی تک پہنچا جا سکتا ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ لینن کی مادی جدلیات کو میکانکی تصور کیا جائے، جبکہ اقبال کے نزدیک اگر خرد کو ارتقاء کی پیداوار سمجھنا ہے تو اسے لازمی طور پر میکانکی بھی ہونا چاہیے، جیسا کہ اقبال دوسرے خطبے میں شعور کے بارے میں کہتے ہیں کہ ''یہ کہنا کہ وہ مادے ہی کے عمل کا پس مظہر ہے اس کی آزادانہ فعلیت سے انکار کرنا ہے، آزادانہ فعلیت سے انکار کرنا تمام علم کی قدر و قیمت ہی سے انکار کرنا ہے'' (ایضاً، ص، ۶۵)۔ اس سے اقبال کا شعور کے بارے میں نکتہ واضح طور پر سامنے آجاتا ہے۔ تاہم جدلیاتی مادیت میں شعور کا کردار انفعالی نہیں ہوتا۔ (جیسا کہ لینن نے فلسفیانہ نوٹ بک میں واضح کیا ہے)۔ اقبال کی 'اسلامی فکر کی نئی تشکیل' میں مادی جدلیات کا کوئی ذکر موجود نہیں ہے، یہاں تک کہ مارکس اور اینگلز کا ذکر بھی موجود نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے ذہن میں میکانکی مادیت کا تصور موجود تھا جو سولہویں صدی کے میکانکی تصور سے آگے نہیں بڑھا تھا۔ اس کے علاوہ اسی کتاب میں ہیگل کا ذکر ان کی کائناتی 'سپرٹ' کے حوالے سے صرف دو بار چند الفاظ میں کیا گیا ہے، جو کسی بھی نکتے کی وضاحت نہیں کرتا۔ جدلیاتی مادیت کے مارکس، اینگلز اور لینن کے تصور سے نابلد ہونے کی وجہ سے اقبال نے مادیت سے ابھرتے ہوئے شعور کو میکانکی تصور کر لیا اور 'وجدان' کو اعلیٰ سچائی کے حصول کے لئے لازمی سمجھ لیا۔ اقبال جب پروفیسر وائٹ ہیڈ کی تقلید میں یہ کہتے ہیں کہ ''مادیت کا روایتی نظریہ مکمل طور پر ناقابل تسلیم ہے'' (ایضاً، ص، ۵۷)، اس سے وہ جدلیاتی مادیت کے برعکس میکانکی مادیت کو ہی ذہن میں رکھتے ہیں، جبکہ اگلے ہی لمحے یہ احساس ہونے لگتا ہے کہ جس میکانکی مادیت پر لینن تنقید کرتے ہیں، اقبال اس میکانکی مادیت سے بھی کلی طور پر آگاہ نہیں ہیں، مادی نظریے کے

بارے میں وائٹ ہیڈ کی توثیق کرتے پادری برکلے کے خیالات سے ہم آہنگ ہونے کی سعی کرتے ہیں۔ اس طرح اقبال مغربی فلسفے کی تشکیک پسند روایت کی جانب بڑھتے ہیں، جس کے مطابق فطرت کے وجود سے انکار نہیں کیا جاتا بلکہ فطرت کو اس کے خود میں تلاش کرنے کی بجائے انسانی ذہن میں تلاش کیا جاتا ہے۔ یہ روایت کانٹ کے فلسفے میں اپنی انتہا کو پہنچ جاتی ہے، جن کے مطابق اشیاء کی حقیقی ماہیت کا علم ممکن ہی نہیں ہے۔ اقبال کے نزدیک بھی ''نہ ان کی تصدیق ممکن ہے نہ ادراک'' (ایضاً، ص، ۵۷)۔ فرماتے ہیں کہ '' جدید سائنس برکلے کی تنقید کے ساتھ اتفاق رائے کرتی ہے، حالانکہ ایک زمانے میں یہی اس کی بنیادوں پر حملہ تصور کیا جاتا تھا'' (اسلامی فکر کی نئی تشکیل، ص ۵۸)۔ اس طرح اقبال مغربی فلسفیوں کی تقلید میں فطرت اور انسان کے مابین حتمی افتراق کو تسلیم کرتے ہوئے فطرت سے وابستہ سچائی کے حصول کو ناممکن سمجھتے ہیں۔ اقبال کے ذہن میں مادیت کا جو تصور پایا جاتا ہے جو بیسویں صدی کی میکانیت تک آن پہنچتا ہے، اسے وہ سولہویں صدی کے پادریوں کے خیالات سے ملانے کی سعی کرتے ہیں۔ ان کی خواہش ہے کہ وہ پادری برکلے کے خیالات کو کسی طریقے سے امر کردیں، جس کے مطابق فطرت کو موجود تصور کیا جاتا ہے، مگر تصورات کو بھی فطرت کی تخلیق کے برعکس انسانی ذہن میں موجود سمجھا جاتا ہے۔ برکلے کا مکتبۂ فکر، مسیحیت کے قریب ہونے کی وجہ سے مغربی فکر کی جڑوں میں داخل ہوگیا۔

'فکرِ اسلامی کی نئی تشکیل' تضادات سے پُر کتاب ہے، کیونکہ یہ آزادانہ تحقیق کے برعکس ایک مذہبی وصوفی شاعر کی حیثیت سے لکھی گئی ہے، تحقیقی طریقۂ کار آزادانہ نہیں ہے، ایک متصورہ خیال کے گرد گردش کرتی ہے۔ جدید سائنس یا مادیت کو اپنے عقیدے کی سچائی کو ثابت کرنے کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ اقبال صوفیانہ 'انانیت پسندی' کی روایت پر پوری قوت سے قائم ہیں، جس کے مطابق تغیر زمان کا خاصہ ہے، مگر زمان مادے کی حالت نہیں، اس کا رخ ذات سے خارج کی جانب ہوتا ہے۔ لکھتے ہیں کہ 'میری داخلی زندگی میں کوئی بھی شے جامد نہیں ہے، ایک مستقل حرکت ہے'' (ص ۴۷)۔ (اقبال کا یہ تصور کلی طور پر فرانسیسی جدید صوفی برگساں سے مستعار شدہ ہے، جس کے مطابق ذات کا یہ سفر مستقبل کی جانب ہے، جس کے

دوران تخلیقی بہاؤ کا ارتقاء جاری رہتا ہے)۔اسی حرکت کو اقبال نے زمان کا تغیر سمجھا۔اگر تغیر داخلی مرکزیت کا خارج کی جانب حرکت کا احساس ہے تو ایسی صورت میں خارج میں حرکت یا تغیر کو حقیقت کیوں تصور کیا جائے؟

لینن نے مابعد الطبیعاتی مفکروں کی نجات کی ماورائی خواہشات کا حتمی تجزیہ ان الفاظ میں پیش کیا ہے، ''آئیں خارجی دنیا اور فطرت کو حسیات کا مجموعہ تسلیم کر لیں، جو ہمارے ذہن میں کسی ماورائی ہستی کی بدولت ہے۔اگر یہ تسلیم کر لیں اور انسان سے الگ اور انسانی ذہن سے باہران حسیات کی موجودگی کی تلاش ترک کر دیں، اور میں علم کی مثالی تھیوری کے احاطہ میں تمام فطری سائنس اور اس کے تمام تر استعمال اور استخراج کو یقینی تسلیم کر لوں گا۔صرف اور صرف یہی وہ دائرہ ہے جس میں رہ کر میں امن اور مذہب کے استخراج کو ممکن بنا سکتا ہوں'' (مادیت اور تجربی انتقاد، ص،۱۹)۔یہی وہ مرکزی نکتہ ہے جو تمام ماورائی شعر بازوں، صوفیوں اور مذہبیت پرستوں کی فکر کا ماحصل ہے۔اگر لینن کی 'مادیت اور تجربی انتقاد' کو توجہ سے پڑھا جائے تو واضح ہو جاتا ہے کہ لینن نے کس طرح میکانکی مادیت کو جدلیاتی مادیت سے نہ صرف الگ کیا بلکہ لینن نے انیسویں صدی کے میکانکی تصور کو بورژوا سائنسدانوں کے مفادات سے تشکیل پانے والی یک طرفہ طبیعات کو سخت تنقید کا نشانہ بنایا۔پرانی طبیعات کے نزدیک حقیقت صرف مادے کا عکس ہے۔اگر پرانی طبیعات کے اس خیال کو صحیح تصور کر لیا جائے تو عقلیت کی حیثیت مجہول ہو جاتی ہے جو خارجی ارتقاء کی مرہون منت ہونے کی وجہ سے میکانکی نوعیت کی ہے۔تاہم سوال یہ ہے کہ اس کا جدلیاتی مادیت سے کیا تعلق؟ خارجی دنیا کا عکس سمجھنے کا مطلب یہ ہے کہ خارج ہمارے لئے جامد ہے، یعنی مادہ نہ ہی متغیر ہے، نہ ہی اس میں تضادات موجود ہیں، نہ ہی اس سے حرکت کے تصور کو اخذ کرنا چاہیے۔اگر تغیر اور حرکت حتمی ہے اور اس کی نوعیت باطنی کے برعکس خارجی ہے تو اس صورت میں مادے کی گہرائی میں اترنے کے عمل کی کوئی حد نہیں ہے۔سماجی سطح پر فطرت اور اس کی تخلیق، جو پیداواری عمل کے ذریعے ممکن ہوتی ہے، انسانی عمل میں ہی کوئی معنی حاصل کرتی ہے۔انسان کے عمل سے ہی فطرت اور خود انسان محض خیالی، تجریدی کے برعکس حقیقی سطح پر معنویت کی تخلیق کرتا ہے۔

جدید سائنس نے ہر عہد میں جدلیاتی مادیت کی سچائی کو ثابت کیا ہے، وہ جدلیاتی مادیت جس کے مطابق کہیں بھی سکوت نہیں ہے، فطرت سماج اور انسانی فکر ہر لحہ متغیر ہیں۔ اس اعتبار سے یہ فلسفیانہ اور 'مابعد الطبیعاتی مادیت' سے قطعی مختلف ہے۔ مادی جدلیات کے اس پہلو کو لینن نے آج سے تقریباً سو برس پہلے شناخت کیا اور اس کی وضاحت اپنی کتاب میں پیش کی۔ لینن کی پیش کردہ جدلیاتی مادیت کا یہی پہلو ہے جو ان کے ناقدوں کی نظر سے اوجھل رہا۔ جب تک لینن کو ان کے تمام اوصاف سمیت نہیں دیکھا جاتا اس وقت تک لینن پر لکھے ہوئے کی سچائی مشکوک ہی رہے گی۔ جہاں تک لینن کی جدلیات کا تعلق ہے تو وہ متضاد خصوصیات کو مختلف عوامل کے درمیان رکھ کر جانچتی ہے، اور اسی دوران جدلیاتی نظریہ بھی تقویت حاصل کرتا ہے۔ گزشتہ مادی جدلیات سے لینن کی جدلیات اس لیے مختلف ہوتی ہے کہ یہ مختلف عہد کی سیاسی، سماجی اور معاشی صورتحال سے تخلیق ہوتی ہے۔ لینن کا ہدف حقیقت کی تشکیل کرنے والے مخفی قوانین کو عیاں کرنا ہے، مگر یہ حقیقت حرکی قوانین کے تابع ہونے کی وجہ سے کبھی بھی مستقل نہیں ہوتی، اس طرح یہ نکتہ بھی عیاں ہوتا ہے کہ لینن کا 'تصور خرد' روایتی 'خرد کے نظریات' سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔

اقبال نے جب 'شکوہ' تحریر کی تو کسی بھی تو ہم پر صوفیائی ہوئی فنکارانہ قوت استنباط اور جمالیاتی عوامل کو داؤ پر نہیں لگنے دیا۔ انہوں نے صوفیانہ نظریے سے فنکارانہ نقطہء نظر کے ساتھ بغیر کسی طرح کے ابہام کے اپنے عہد کے مسلمانوں کے ذلت آمیز حالات کا یک رخے تاریخی واقعات کی روشنی میں ٹھوس کے برعکس ماورائی تجزیہ پیش کیا۔ گو کہ ان کی ماورائیت میں قبول و استرداد دونوں ہی پہلو پائے جاتے ہیں۔ تفکراتی حوالوں سے غالب عنصر معروضیت کے برعکس ان کی اپنی ہی مثالیت پسندی ہے مگر اس کے باوجود 'شکوہ' میں توجہ طلب اور غالب عنصر فنکارانہ حریتِ افکار ہی ہے۔ اس لمحے تخلیقی عمل کے راستے میں آتے ہی ایمان حرارتِ فکر و جمال سے تحلیل ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ اقبال 'شکوہ' کرتے ہوئے کسی گستاخانہ پہلو کی پرواہ نہیں کرتے۔ شاید وہ خود غیر خود سے تشکیل پائے ہوئے صوفی کو خودی کا جامہ پہنانے کی ضرورت محسوس کرنے لگے تھے۔ تاہم لینن کے بارے میں فنکارانہ عظمت کے برعکس مقلدانہ پہلو

حرارتِ ایمان کی بنا پر غالب رہتا ہے، جس سے لینن کی شخصیت کچھ اس طرح مسخ ہوتی ہے کہ حقیقی لینن کی جگہ اقبالیائے ہوئے لینن لے لیتے ہیں۔ لینن کو یہ شرف حاصل نہیں ہو سکا کہ حضرت اقبال ان کی دونوں فلسفیانہ کتابوں کے مطالعہ فرماتے اور اس کے بعد لینن کی سیاسی و سماجی جدوجہد کو ان کے فلسفیانہ افکار کی روشنی میں جانچتے۔ اسی وجہ سے جو لینن حضرت اقبال معرض وجود میں لے کر آئے ہیں ان کا حقیقی لینن سے کوئی خاص تعلق نہیں ہے۔ لینن کو بھرپور طریقے سے جانے بغیر ان پر ایک لفظ بھی لکھنا حقائق کو مسخ کرنے کے مترادف ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اقبال کی اس نظم کو پڑھ کر ان لوگوں کے ذہن کے کسی گوشے میں اس بات کا احساس جاگزین ہو رہا ہے جو لینن جیسے انقلابی مفکر کی فکر سے آگاہی رکھتے ہیں کہ اقبال خود اس عمل سے گزرے ہیں؟

ابھی تک جو جائزہ پیش کیا گیا ہے اس میں اقبال کو بحیثیت مفکر دیکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اسی وجہ سے تجزیے کو اقبال کی کتاب 'اسلامی فکر کی نئی تشکیل' تک وسعت دی گئی۔ تفکراتی کے برعکس جمالیات میں اتنے کڑے معیار کی گنجائش نہیں ہے، تاہم اس کا یہ مطلب بھی نہیں ہے کہ جمالیات میں شعوری سطح پر یا اپنی کم علمی کی بنا پر ٹھوس حقیقت کو اس کے تلازمات سے محروم کر کے خود ساختہ تجرید میں تباہ کر دیا جائے۔ اگر لینن کو موضوع فن بنایا گیا ہے تو قاری کے لئے بھی لکھنے والے سے قائم ہوئی ماورائی انسیت کو بالائے طاق رکھتے ہوئے حقائق پر توجہ مرکوز کرنا ضروری ہے۔ باطنی تجربہ یا سیت پر مبنی رومانوی طرز فکر میں اہم ہو سکتا ہے، جس میں ہر فاتح محض تخیل میں اپنی ذات کا فاتح بن کر ابھرتا ہے۔ مگر حقیقت پسندی کا اس سے کیا تعلق؟

روسی 'ہیئت پسندوں' نے دعویٰ کیا کہ جمالیاتی تفاعل تو از خود 'اچنبھیانے' (Deform) کی خاصیت رکھتا ہے۔ ہیئت پسندوں کا دعویٰ ردِ عمل کا نتیجہ ہونے کی وجہ سے احمقانہ نوعیت کا ہو کر رہ جاتا ہے۔ وہ جمالیات کا سماج سے تعلق واضح کرنے میں ناکام رہے ہیں۔ جہاں تک جمالیاتی تفاعل کا تخلیق کی نوعیت پر اثر انداز ہونے کا سوال ہے تو اس پہلو پر کسی کو کوئی اعتراض نہیں ہے، لیکن شعوری کوشش سے 'ڈی فام' کرنے کے عمل کا دعویٰ سیاسی اور سماجی صورت حال پر ردِ عمل کا نتیجہ ہے، جس کی بیشتر مثالیں انیسویں صدی کے آغاز میں فاشسٹ ایزرا پاؤنڈ اور

وندھم لیوس اور نیم فاشسٹ ٹی ایس ایلیٹ کی شکل میں ملتی ہیں۔ یہ رجحانات اس وقت کی سماجی و سیاسی عوامل کے ردِعمل کے روپ میں سامنے آئے اور اس کے بعد معاشی مقصدیت کے تابع ہوتے چلے گئے۔ فریڈرک اینگلز نے بہت عرصہ قبل لکھا کہ ''ادب حقیقت کا نظارہ دور سے کراتا ہے۔'' اینگلز کی مراد شعوری دروغ گوئی یا ادبی اقدار کو دروغ گوئی کی بھینٹ چڑھانے سے ہرگز نہیں تھی، ان کا مقصد صرف اور صرف جمالیات کے اثرات کی دیگر عوامل سے الگ شناخت کی طرف توجہ مبذول کرانا تھا۔ لیون ٹراٹسکی نے ہیئت پسندوں کے برعکس اس تصور کو اینگلز سے مستعار لیا، جس کا اظہار انہوں نے اپنی کتاب 'ادب اور انقلاب' میں کیا۔ اس عہد میں بھی ادب و شاعری کی آزادی کو قائم رکھا جب سماجی و سیاسی حوالوں سے صورتحال کی نوعیت ایسی تھی کہ فنکار انقلاب کی گونج سے از خود متاثر ہو رہے تھے۔ حقائق کو مسخ کرنا قطعاً دوسرا عمل ہے جسے کسی بھی شاعر کی لمحاتی ترنگ کی بھینٹ چڑھانا درست نہیں ہے۔ بالخصوص اس وقت جب کسی شخصیت کو موضوع بنایا جائے۔ اگر جمالیاتی احاطے میں آتے ہی ہر موضوع و کردار جمالیاتی منطق سے متشکل ہوتا ہے، تو اس کے لیے واقعاتی سطح پر دروغ گوئی کرنے کا کیا جواز ہے؟ ہمارا کہنا یہ نہیں ہے کہ شاعر "Politically Correct" ہو، بلکہ "Aesthetically Correct" ہو، تاہم "Correction" کے اس عمل کو اس طرح استعمال نہ کرے کہ ایک مفکر کی نظری و عملی زندگی سے اسے الگ کر کے ایک کارٹون کی شکل میں پیش کر دے۔

ماورائی تخلیق کاروں' کا المیہ یہ ہے کہ وہ انسان اور سماجی عمل کی ہر جہت کو ماضی قدیم میں تیار کس شدہ کسی چوکھٹے سے گزارنے کی کوشش میں ہمہ وقت مصروف نظر آتے ہیں۔ وہ چوکھٹا دراصل خارج کی بجائے ان کے اپنے ہی ذہن میں موجود ہوتا ہے۔ جب سب کچھ ذہن میں موجود ہے تو آزادی کا احساس اور اس آزادی کا حصول بھی ان کے لیے ذہن میں ہی ہونا ضروری ہو جاتا ہے، وہ آزادی کے حصول سے قبل ہی خود کو آزاد تصور کرنے لگتے ہیں، جو غلامی کی بدترین اشکال میں سے ایک ہے۔ اپنے ہی ذہن میں آزاد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دنیا کی موجودگی ضروری نہیں ہے۔ اگر ہے تو صرف اس کا احساس۔ اردو ادب و شاعری میں اس

خام آزادی کے احساس کا بھر پور اظہار کیا گیا ہے۔ کبھی جنس کی بنیاد پر اور کبھی صوفیائی ہوئی مذہبیت کی بنیاد پر! اس طرح عمل کے دوران حقیقت غیر حقیقت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ غیر حقیقت، ماورائی اور بورژوا اذہان کو تسکین فراہم کرتی ہے۔ معذور شعور کے اس یک جہتی عمل سے افراد کے کردار و اوصاف اور معاشرتی عمل کے بارے میں حقیقی عوامل قطعاً نظر انداز کر دیے جاتے ہیں۔ سماج کے اندر تخلیق کی سطح پر ایک ایسا خلاء نظر آ رہا ہے جسے پُر کرنا ادب و شاعری کی اپنی آزادانہ شناخت کے لیے بھی ضروری ہے۔ مغرب کے کسی نام نہاد نقاد نے لکھا تھا کہ ایک ایسا وقت آئے گا کہ شاعری مذہب کی جگہ پر فائز ہو گی، تاہم آج صورتِ حال اس کے برعکس ہے، آج الٰہیات کی جڑیں شاعری کے اندر مضبوط ہو چکی ہیں۔ سماجی سطح پر پھیلی یاسیت شعرا کی اکثریت کے تخیل کو یک جہتی اور اپاہج بنا رہی ہے۔ ہر دوسرا شاعر یہ چاہتا ہے کہ وہ ثابت کر دے کہ اس کی ''تخلیق'' کسی ماورائی قوت کی مرہون منت ہے۔ جب وہ لکھ رہا تھا تو اس وقت وہ 'تخلیقی لمحے' کی زد میں تھا۔ کیا خود کے 'تخلیقی لمحے' کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے بارے میں معلومات ایلیٹ جیسے رجعت پسند سے حاصل کی جائیں؟ فلسفے کی کتابوں کو سامنے رکھ کر اشعار گھڑے جائیں اور دعویٰ خود کو 'تخلیقی لمحے' کے سپرد ہونے کا کیا جائے؟ ماورائی نقادوں کا المیہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک رجحانات کے ظہور و ارتقاء کا تمام خیال سماجی عمل سے منقطع ہو کر سوچنے کا نتیجہ ہے۔ اس طرح کے ماورائیت کے مبلغوں کو مقصود جمالیاتی عظمت کے برعکس اپنی 'مثالی' خواہشات کی تسکین ہوتی ہے۔ وہ ماورائیت کو لازوال بنانے کی خواہش تلے دبے جا رہے ہوتے ہیں۔ یہ عمل قطعاً نیا نہیں ہے، جیسا کہ اس مضمون میں ہم نے دیکھا ہے کہ اس کی گہری جڑیں قدیم توہم میں پیوست ہیں۔ یہ بظاہر تو نفیس معلوم ہوتا ہے مگر اس کی اصل میں دورِ بربریت کے بربری تقاضوں سے ہم آہنگ ہونے کے تمام عوامل موجود ہوتے ہیں۔ اس سے نقصان یہ ہوا ہے کہ خارجی حوالوں سے 'شے بالذات'' شے ہمارے لیے' ہونے سے پہلے ہی دم توڑ دیتی ہے۔ ہر وجود میں آنے والی چیز سماجی عمل میں اپنی حقیقی شناخت کرائے بغیر ہی رخصت ہو جاتی ہے۔ اس عمل سے ان افراد، واقعات اور اشیاء کے اوصاف کی شناخت کے درمیان ناقابلِ عبور خلیج حائل رہتی ہے۔ ہر متغیر عمل جامد دکھائی دیتا ہے۔ ضرورت اس

حقیقت کو جاننے کی ہے کہ افراد یا سوچ سماج کے باہر سے نہیں ٹپکتے، بلکہ حقیقی سماجی عمل کے داخلی تناؤ اور تضادات کے نتیجے میں جنم لیتے ہیں۔ان کا وجود سماج کے اندر ہونے کی وجہ سے سماج کا اٹوٹ انگ ہوتا ہے جس کے کٹ جانے کے بعد بھی اس کے اٹوٹ ہونے کا احساس اذہان پر نقش رہتا ہے۔ایک ایسا خلا پیدا ہوتا ہے، جسے صرف انہی عوامل سے رجوع کر کے ہی دور کیا جا سکتا ہے۔احساس کی جس گرفت میں ایسے افراد یا عوامل کو لیا جاتا ہے اگر ان کو ان کی حقیقی سماجی حیثیت میں، اذعانی و جامد احساس کے برعکس، سماجی و دیگر عوامل کے ارتقاء میں دیکھا جائے تو انسان سماج اور سماج انسان کے لیے ممکن ہو سکتا ہے۔ان افراد کی فکری و عملی جہت کا تجزیہ ان اصولوں کو سمجھ کر کیا جائے جن کو وہ افراد تخلیق کرتے ہیں اور اس عمل سے از خود تخلیق ہوتے ہیں۔نہ صرف بیسویں صدی کی عظیم ہستی لینن کی زندگی عملی اور نظری تخلیق کی ایک ایسی روداد ہے جس کے کسی ایک پہلو کو بھی فراموش کرنا یا تو علمی و فکری بد دیانتی کا اظہار ہے، یا پھر اس عظیم روح سے منحرف ہونے کا نتیجہ ہے، اور عدم تفہیم کی بنیاد پر قلم اٹھانا بھی کسی جرم سے کم نہیں ہے۔

اقبال اور جرمن فلسفہ

ہر فلسفی کا اپنا ایک فلسفیانہ نظام ہوتا ہے، جس میں حسیات، مقولات (Categories) اور تعقلات (Concepts) کسی فلسفیانہ نظام کے داخلی تقاضوں کے تحت تشکیل دیے جاتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ مختلف فلسفوں میں مقولات، تعقلات اور خیالات مختلف مفاہیم رکھتے ہیں اور ان مقولات اور تعقلات کا استعمال جس طریقے سے کیا جاتا ہے اسے سمجھنا آسان نہیں ہے۔ مختلف فلسفیوں کے فلسفوں کے درمیان امتیاز وتفریق بھی اس وقت تک قائم نہیں کی جاسکتی جب تک مقولات اور تعقلات کے تفریقی وامتیازی کردار کا فہم حاصل نہ کرلیا جائے، فلسفوں کے ظاہر اور جوہر تک رسائی حاصل نہ کرلی جائے۔ ظاہری مماثلتیں دیکھ کر قیاس آرائیاں نہیں کی جاسکتیں۔ ہر فلسفے کی عمارت مخصوص قضایا یا ان کی مختلف ترتیب کی بنیاد پر کھڑی کی جاتی ہے۔ یہ بہت مشکل کام ہے کہ کسی فلسفی کی ایک ہی کتاب پڑھ کر اس کے فلسفیانہ نظام کا فہم حاصل کرلیا جائے۔ بڑا فلسفی وہ ہوتا ہے جو گزشتہ فلسفوں کی تعمیر شدہ بنیادوں کو شک کی نظر سے دیکھے، ان میں منطقی نقائص اور تضادات کو تلاش کر کے ان کی تحلیل کرے، یا تحلیل شدہ تضادات میں مزید تضادات کو دکھائے، محض اس لیے کہ بعد ازاں وہ ان منطقی اغلاط سے محفوظ رہ سکے جن کا بصورتِ دیگر وجود میں آنا ناگزیر ہوتا ہے۔ بعض فلسفوں میں مخصوص اصطلاحات ایک مختلف قسم کا کردار ادا کررہی ہوتی ہیں، جسے جاننا غلط فہمی سے بچنے کے لیے بہت ضروری ہوتا ہے۔ مغربی دنیا میں کوئی ایسا فلسفہ ابھی تک وجود میں نہیں آسکا جسے شک وشبے سے بالا قرار دیا گیا ہو۔ یہ فکری معذوری صرف ہمارے ہاں ہی پائی جاتی ہے کہ ان لوگوں کو فلسفے پر سند تسلیم کرلیا جاتا ہے، جو ایک مخصوص مدار کے گرد گردش کرتے رہتے ہیں۔ ان کی باتوں کو حتمی سمجھ لیا جاتا ہے۔ بڑا فلسفی ایک مخصوص طریقہ کار (میتھڈ) کی تشکیل کرتا ہے، اس

میتھڈ کا اطلاق کر کے شے، حقیقت، وجود، خیال کی ماہیت کو بہتر طریقے سے سمجھا جاسکتا ہے۔ایسے فلسفے دنیا کو دیکھنے کا زاویہ نظر تبدیل کر دیتے ہیں۔ ایسے ہی فلسفیوں پر سب سے زیادہ تنقید لکھی جاتی ہے۔

جدید فلسفے میں عمانوئیل کانٹ کا شمار ایسے ہی اہم اور عظیم فلسفیوں میں ہوتا ہے، جنھوں نے مغربی دنیا میں فلسفیانہ تفکر کے دھاروں اور دنیا کے بارے میں نقطہ نظر کو تبدیل کر کے رکھ دیا تھا۔ اٹھارویں صدی میں جب برطانوی تجربیت اور جرمن عقلیت اپنے حتمی نتائج کی بنا پر بند گلی میں پہنچ چکی تھیں، تو یہ کانٹ ہی تھا جس نے ان دو مختلف فلسفیانہ روایات کی تنقید پیش کی اور اپنے فلسفے کو ''تنقیدی فلسفے'' کا نام دیا۔ کانٹ کی کتاب ''تنقید عقل محض'' کا شمار فلسفے کی تاریخ کی چند گنتی کی عظیم کتابوں میں ہوتا ہے۔ یہ کتاب 1781 میں پہلی بار شائع ہوئی۔ اس کتاب میں پیش کیے گئے خیالات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اس عظیم فلسفی کے اندر مستقبل میں جھانکنے کی قوت کس قدر زیادہ تھی۔ کانٹ نے 1781 میں خدا کو تخت سے اتارا اور انسان کو مرکز میں لا کھڑا کیا۔ بادشاہت جو یورپ میں خدا کا نعم البدل سمجھی جاتی تھی، اسے ٹھیک آٹھ برس بعد فرانسیسی انقلابیوں نے 1789 میں تہس نہس کیا۔ یورپ میں جاگیرداری اور مسیحی الٰہیات کے انہدام کے تمام تصورات ''تنقید عقل محض'' میں موجود ہیں۔ کانٹ کے فلسفے کا ماحصل یہ ہے کہ یہ خدا طے نہیں کرتا کہ انسان کو کیسا ہونا چاہیے، بلکہ انسان تعقلی، منطقی، جدلیاتی تجزیے سے خود طے کرتا ہے کہ خدا کی ماہیت کیا ہے؟ انسان کو مرکز میں لانے کے لیے ضروری ہے کہ خدا کو لامرکز کر دیا جائے، دونوں کا مرکز میں رہنا ناممکن ہے۔ انسان خدا کو منہدم نہیں کرتا، بلکہ خدا کو اپنے معاملات میں دخل دینے، اپنے لیے علمی، اخلاقی اور سماجی اقدار کا تعین کرنے سے روکتا ہے۔ ''تنقید عقل محض'' میں تعقلی، منطقی، جدلیاتی انکوائری کے بعد 'آزادی' کا تصور ایک لازمی نتیجے کے طور پر سامنے آتا ہے۔ 'آزادی' ایک یونیورسل تصور ہے، اس کے بغیر اخلاقیات کا تعین ہی نہیں کیا جاسکتا۔ آزادی کے آفاقی تصور ہی میں نوع انسانی کی مساوات کا تصور مضمر ہے۔ ہیگل ''منطق کی سائنس'' میں لکھتا ہے کہ وہ عظیم فلسفی جس نے جدید فلسفے میں جدلیاتی میتھڈ کی بنیاد رکھی، اس کا نام عمانوئیل کانٹ ہے۔ ہمیں یہ حقیقت ذہن میں رکھنی چاہیے کہ یہ

کانٹ ہی تھا جو تعقل کی بالادستی کا فلسفیانہ جواز ہی نہیں، انسان کی مرکزیت کا تعقلی، منطقی جواز بھی فراہم کرتا ہے۔ ریاستی نظام میں مذہب کے کردار کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیتا ہے۔ نپولین نے ایک بار حکم دیا کہ اس کے سامنے کانٹ کے فلسفے کا خلاصہ پیش کیا جائے۔ خلاصہ سننے کے بعد اس نے کانٹ کو ''شاطر'' کہہ کر اس کا نام اپنے پسندیدہ لوگوں کی فہرست سے خارج کر دیا تھا۔ وجہ یہ کہ اس عہد میں کانٹ کے فلسفے میں انقلابیت کے عناصر نمایاں طور پر موجود تھے۔ عہد حاضر کے یورپ کو آج بھی کانٹ کی تنقید عقل محض میں بآسانی تلاش کیا جا سکتا ہے۔

کانٹ ایک ایسا فلسفی ہے ساری دنیا میں جس کی تفہیم کا عمل آج تک جاری ہے۔ بیسویں صدی جہاں مارٹن ہائیڈیگر، تھیوڈور اڈورنو، سارتر، وٹگنسٹائن اور ژاک دریدا جیسے عظیم فلسفیوں نے کانٹ کے فلسفے پر کئی کتابیں لکھی ہیں، انہوں نے فختے، شیلنگ، ہیگل، اور مارکس سمیت کئی اہم فلسفیوں کی کانٹ کے بارے میں تشریحات کو چیلنج کیا ہے۔ مغربی دنیا میں ہی کیمپ سمتھ، پال گائر، رابرٹ پپن، سیبٹین گارڈنر، ہنری ایلیسن جیسے کئی اہم شارحین بھی پیدا ہوئے ہیں، جن کی ساری زندگی کانٹ کی تشریحات میں گزر گئی ہے۔ انہوں نے کانٹ پر ایک یا دو نہیں بلکہ بیسیوں کتابیں لکھی ہیں۔ کانٹین فلسفے پر تحقیق کا یہ سلسلہ کہیں رکتا دکھائی نہیں دیتا۔ ہمارے ہاں کانٹ کا کوئی سکالر موجود نہیں ہے، مگر ہر دوسرا شخص ماہرِ اقبالیات ہے۔ صرف کانٹ ہی نہیں سارے مغربی فلسفے کو اقبال کے چشموں سے دیکھا جاتا ہے۔ ہمارے ہاں یہ تصور کر لیا گیا ہے کہ اقبال نے مغربی فلسفے کے بارے میں جو کچھ کہہ دیا ہے وہ اگر وحی نہیں تو کم از کم حدیث کے درجے پر تو ضرور ہے۔ نتیجہ اس عمل کا یہ نکلا ہے کہ ہمارے معاشروں میں جہالت اور قدامت پسندی اپنی جڑیں مزید گہری کرتی جا رہی ہے۔ جن لوگوں نے براہِ راست فلسفہ پڑھا ہے وہ جانتے ہیں کہ اقبال فلسفی نہیں تھے، ''فکرِ اسلامی کی نئی تشکیل'' فلسفے کی کتاب نہیں ہے، محض فلسفے پر اقبال کے تبصروں پر مشتمل ہے۔ انہی تبصروں میں کئی ایسے خیالات پیش کیے گئے ہیں جنھیں چیلنج کر کے ان کا رد پیش کیا جا سکتا ہے۔

اقبال پہلے ہی خطبے میں کانٹ کی اس بات کی توثیق کرتے ہیں کہ ''مطلق حقیقت تک رسائی عقلِ محض کے بس کی بات نہیں ہے۔'' ساتویں خطبے میں لکھتے ہیں کہ ''یہ بات ہم سب کو

معلوم ہے کہ سب سے پہلے کانٹ نے یہ سوال اٹھایا تھا کہ کیا مابعد الطبیعات ممکن ہے؟ اس نے اس کا جواب نفی میں دیا تھا۔'' گہرائی سے دیکھنے سے اندازہ یہ ہوتا ہے کہ اقبال کے ان دونوں اقتباسات کا تعلق کانٹ سے متعلق حقیقت سے کم اور کانٹ سے متعلق اقبال کی خواہش سے زیادہ ہے۔ کانٹ صرف اس مابعد الطبیعات کو چیلنج کرتا ہے جو متصوفانہ فکر اور کانٹ سے پہلے کی تعقل پسند فلسفیانہ روایت سے جڑی ہوئی ہے۔ ان کے برعکس وہ مابعد الطبیعات کو تجربے میں ممکن دکھاتا ہے۔ اقبال نے علمیات، مابعد الطبیعات اور اخلاقیات میں تعقل کے تفریقی اور ممیز کردار کا سراغ لگانے کی کوشش نہیں کی، نہ ہی کانٹین میتھڈ میں نفی کے جدلیاتی کردار کو ہی سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ کانٹ کہتا ہے کہ ''نظری عقلِ محض کی تنقید اس سعی پر مشتمل ہے کہ مابعد الطبیعات میں جو طریقہ کار اب تک رائج تھا اسے تبدیل کر دیا جائے۔'' یعنی مابعد الطبیعات کو ''تعقل نظری'' کی بجائے ''تعقل عملی'' یا اخلاقیات میں محسوس کرایا جائے۔ کانٹ محض اس طریقہ کار کی نفی کرتا ہے، مابعد الطبیعات کو ختم نہیں کرتا، اور نہ ہی اس بات کا قائل ہے کہ ''مابعد الطبیعات ممکن نہیں ہے۔'' کانٹ کی شہرہ آفاق تصنیف ''تنقید عقل محض'' تعقل کے تجربی اور فوق تجربی تفاعل کی انکوائری کرتی ہے۔ کتاب جہاں پر ختم ہوتی ہے، وہیں سے دوسری کتاب ''تنقید عملِ محض'' کا آغاز ہوتا ہے۔ انتقاد کی تیسری کتاب میں کانٹ کے فلسفیانہ پروجیکٹ کی تکمیل عمل میں آتی ہے۔ دوسری کتاب کو پڑھنے کے بعد اندازہ ہوتا ہے کہ کانٹ کے فلسفیانہ میتھڈ میں 'نفی' کے مقولے کا حقیقی کردار جدلیاتی نوعیت کا ہے۔ کانٹین 'نفی' کو مابعد الطبیعاتی مفہوم میں کبھی نہیں سمجھا جا سکتا، جس کے تحت ایک شے یا تو ہوتی ہے یا نہیں ہوتی۔ کانٹین فلسفے میں تعقل عملی کا اثباتی کردار نفی کے بعد ہی شروع ہوتا ہے اور اس کی تصدیق تعقل نظری کرتی ہے۔ کانٹ جس مابعد الطبیعات کی نفی کرتا ہے، اسے ہی محفوظ بھی کرتا ہے۔ اس طرح تعقل نظری کے اثباتی کردار ہی سے کانٹ کے الفاظ میں ''عملی۔ اذعانی۔ مابعد الطبیعات'' کی تشکیل ہوتی ہے۔

کسی بھی فلسفی کے فلسفے کو بحیثیت کل سمجھنے کے لیے اس کے فلسفیانہ میتھڈ کی تفہیم ناگزیر ہو جاتی ہے۔ اقبال تعقل کے عملی اور نظری استعمال کو محض اس لیے نہ دیکھ سکے کہ انہیں فقط اپنے الہیاتی نقطہ نظر کی توثیق درکار تھی، اس الہیات کی جس کا انہوں نے کبھی فلسفیانہ تجزیہ کرنا

ضروری نہیں سمجھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی خواہش دلیل پر سبقت لے جاتی اور اقبال علمیات اور اخلاقیات میں تعقل کے مختلف اور امتیازی کردار کو شناخت نہیں کر پاتے اور نہ ہی مابعد الطبیعات کی ایک اگلے مرحلے میں تشکیل کے عمل کو ہی دیکھ پائے ہیں۔

تعقل کے نظری استعمال کو سمجھنے کے لیے لازمی ہے کہ تجربیت اور عقلیت کا مختصر ذکر کر دیا جائے جن کی تنقید کانٹ نے پیش کی تھی۔ تجربیت کی روح یہ ہے کہ اس میں عقلیت کے فعال کردار کو تسلیم نہ کرتے ہوئے علم کو محض حسی ادراک تک محدود کر دیا جاتا ہے۔ اس کے برعکس عقلیت کی روایت میں حسیات کے فعال کردار کو معدوم تصور کرتے ہوئے عقل کو براہِ راست ''شے فی الذات'' کو جان لینے کا فریضہ سونپ دیا جاتا ہے۔ کانٹ انسانی صلاحیتوں (Faculties) یعنی حسیات، فہم اور تعقل میں تفریق و تضاد کو دکھاتا ہے۔ حسیات 'شے فی الذات'' تک رسائی حاصل کرنے سے قاصر ہوتی ہیں، نہ ہی وہ شے فی الذات میں مضمر 'مطلق' وجود کو جان سکتی ہیں۔ جو مواد حسیات، فہم کو پہنچاتی ہیں اس کا تعلق شے فی الذات میں شامل مطلق جوہر سے نہیں بلکہ محض مظاہر سے ہوتا ہے۔ اس طرح کانٹ مظہر اور جوہر کے درمیان حد فاصل کھینچتا ہے، جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ فہمِ محض بھی شے فی الذات میں موجود مطلق وجود تک پہنچنے کی بجائے محض حسیاتی معروض تک محدود ہو کر رہ جاتی ہیں۔ فہم کے اندر مقولات بدیہی طور پر موجود ہوتے ہیں اور وہ صرف حسیات سے حاصل شدہ معروض کا جوڑ تلاش کرتے ہیں اور خیال کے ذریعے تعقلات کا اطلاق حسیاتی معروض پر کر دیا جاتا ہے۔ اس طرح عقل کا کوئی نظری استعمال باقی بچتا ہی نہیں ہے۔ کانٹ اس حقیقت سے آگاہ تھا، اس کا ایک اہم کام یہ بھی تھا کہ اس نے تعقل کی حدود کو متعین کرنے کے لیے کسی غیر تعقلی یا نام نہاد وجدانی پہلو کو عیاں نہیں کیا تھا۔ تعقل کی تعقل کے ذریعے تحدید کانٹ کو تعقل پسند بناتی ہوئی اسے جرمن تعقل پسند روایت سے جوڑ دیتی ہے۔ اور فہمِ محض کے مقولات اور تصورات کو حسیات سے جوڑنا اسے تجربیت کے قریب لے آتا ہے۔ اس کا ایک عظیم کارنامہ یہ ہے کہ وہ جدید مباحث میں جدلیاتی طریقہ کار کو بحال کر دیتا ہے۔

ایک نکتہ یہاں پر ذہن نشین رہنا بہت ضروری ہے کہ علمیات اور مابعد الطبیعات میں

تعقل کے محدود کردار کو صرف اس لیے اجاگر کیا جاسکا کہ تعقل، مظہر اور جوہر اور بعد ازاں حسیات اور فہم کے درمیان تضادات کی تحلیل کرنے سے قاصر رہتی ہے۔ لہذا تعقل کا کردار تضاد کے تصور کے تحت محدود ہوتا ہے، لیکن اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط ہے کہ کانٹ فہمِ محض کے مابعد الطبیعاتی تصورات کا تجربے پر اطلاق نہیں کرتا۔ کانٹ صرف تجربے سے باہر علم کے حصول کے حوالے سے ان کے کردار کو محدود کرتا ہے، لیکن ان مابعد الطبیعاتی تصورات کا حسیاتی مدرکات پر اطلاق لازمی کرتا ہے۔ یہ اس کا پہلا استعمال ہے، اس کا دوسرا استعمال یہ ہے کہ تعقل حسیاتی ادراک کے بغیر خدا، روح اور ارادے کے تصورات قائم کرتی ہے، اور انہیں اخلاقی عمل سے جوڑ دیتی ہے۔ اس کی تفصیل بعد میں پیش کرتا ہوں، فی الوقت یہ ذہن میں رہے کہ فہمِ محض کے تصورات جب حسیات سے منقطع ہو جاتے ہیں، اس وقت ان کا تصور تو کیا جاسکتا ہے، لیکن ان کو جان کر علم میں اضافہ نہیں کیا جاسکتا۔ علم میں اضافے کے لیے 'مظہر' سے موصول حسیاتی ادراک کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہاں پر کانٹ پر یہ تنقید کی جاسکتی ہے کہ علم کے حصول کے لیے اس نے حسیات سے موصول معروض کو ضروری گردانا ہے۔ وہی معروض تعقل اور فہم کے درمیان تضاد کو دکھاتا ہے۔ اب اگر حسیات سے موصول معروض کو لازمی سمجھا جائے تو تعقل کا تضادات میں پھنسنا ضروری ہو جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ کانٹ عملی تنقید میں تعقل سے فہمِ محض کے مقولات کا علم حاصل کرنے کا کام نہیں لیتا بلکہ ان کو صرف تصور کرنے کا کام لیتا ہے۔ یہ کانٹ کا ایک اور عظیم کارنامہ ہے کہ اس نے منطقی، تعقلی طور پر یہ ثابت کیا کہ علم حاصل کرنے کا واحد ذریعہ ہمارے حواس ہی ہوتے ہیں۔ ماورائے حواس کسی حقیقت کا تصور تو کیا جاسکتا ہے، لیکن اسے جانا نہیں جاسکتا۔ کانٹ جب یہ کہتا ہے کہ ماورائے حواس کچھ تصورات کے بارے میں خیال کیا جاسکتا ہے تو اس وقت وہ مابعد الطبیعات کا اثبات ہی کر رہا ہوتا ہے۔ اور انسان کی تجربی زندگی میں ان تصورات کے اطلاق کا مطلب ہی یہ نکلتا ہے کہ کانٹ نے مابعد الطبیعاتی کو مقرونی شکل دی ہے۔ ہیگل کہتا ہے کہ تعقل کی فوق تجربی انکوائری کانٹ کا عظیم کام ہے۔ فوق تجربیت کی بحالی صرف اور صرف حسیات سے نجات پانے کے لیے تھی، تاکہ تجربیت کی نفی کی جائے۔ جرمن فلسفی نے کانٹ کے موضوعی فوق تجربی میتھڈ کو اختیار کر لیا اور دلیل یہ پیش کی کہ نفی کے عمل

سے حسیات کو مکمل طور پر تباہ کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا واضح رہے کہ کانٹ کے بعد فختے ایسا فلسفی تھا جس نے فوق تجربیت کی گہرائی میں انکوائری کی اور کانٹین مابعد الطبیعات جو کہ جدلیاتی نفی سے تشکیل پا رہی تھی اسے مزید ترقی دی، اسی میتھڈ کو ہیگل نے اختیار کیا، اس دعوے کے ساتھ مابعد الطبیعات کو بغیر حسیات میں الجھے "تعقلِ محض" سے جدلیاتی طریقہ کار کے تحت تشکیل دیا جا سکتا ہے۔ ہیگل "منطق کی سائنس" میں اس کا اظہار کرتا ہے۔

اقبال کو کانٹ کے فلسفے کے صرف ان قضایا کا علم تھا جن کی وجہ سے کانٹ کی مابعد الطبیعات کی نظری جہت محدود ہو جاتی ہے۔ تاہم تعقل نظری جہت کو محدود کرنے کا مقصد اس تعقلی الٰہیات کا دروازہ بند کرنا تھا جس کے نمائندوں میں لائبنیز اور وولف شامل ہیں۔ اقبال جب یہ کہتے ہیں کہ تعقلی الٰہیات کے لیے اتنے حالات خراب نہیں جتنے کانٹ کو دکھائی دیتے تھے، تو اس وقت اقبال، کانٹ کی وولف اور لائبنیز پر تنقید کو یکسر نظر انداز کر دینے کے علاوہ اقبال کی تعقل عملی ساری بحث سے یکسر نابلد ہونے کا ثبوت دیتے ہیں۔ اقبال پر لازم تھا کہ اس موقع پر وہ جرمنی میں پہلے سے تشکیل شدہ تعقلی الٰہیات پر کانٹ کے منطقی اعتراضات کا جواب فراہم کرتے۔ تاہم اقبال نے ایسا کچھ نہ کیا۔ یہاں پر یہ واضح رہے کہ کانٹ نے اس مابعد الطبیعات کی نفی کی جسے جرمن فلسفے میں تشکیل دیا جا چکا تھا۔ ان کے برعکس کانٹ اپنی مابعد الطبیعات تشکیل دیتا ہے۔ مابعد الطبیعات کے محض ایک تصور کی نفی کو کل مابعد الطبیعات کی نفی نہیں کہا جا سکتا۔ اور نہ ہی نفی کا کوئی سطحی مفہوم قائم کیا جا سکتا ہے، جو کہ اقبال نے تشکیل دے رکھا ہے۔

اقبال لکھتے ہیں کہ "کانٹ کا نظریہ شے حقیقی اور مظہر کے باعث اس کی مابعد الطبیعات کے امکان کا سوال محدود ہو کر رہ جاتا ہے۔" یہاں اس نکتے کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے کہ شے حقیقی اور مظہر کے باعث نہیں بلکہ ان کے درمیان حتمی 'تفریق' کی وجہ سے مابعد الطبیعات کے لیے نظری تعقل تک محدود ہوتی ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اسی تفریق کے باعث تعقل نظری کے محدود استعمال کی بنیاد پر نکالے گئے نتیجے کو اقبال قبول کر لیتے ہیں، یعنی اگر تجربے کی کوئی اور سطح ہو تو کانٹ درست ہے! یہ انتہائی اہم نکتہ ذہن نشین رہنا بہت ضروری ہے

کہ مابعد الطبیعات کی تحدید کا قضیہ صرف تعقل نظری میں تعقل کے ذریعے ہی پیدا ہوتا ہے۔

کانٹ مابعد الطبیعات کو ایک با قاعدہ علم کی حیثیت سے تشکیل دینا چاہتا تھا۔ ایک ایسا علم جو کسی وجدانی فعلیت کے تابع نہیں بلکہ ہر طرح کی منطقی، تعقلی بے قاعدگیوں سے پاک ہو۔ ''تنقید عقل محض'' کے طبع ثانی کے دیباچے اور اس کے آخری باب میں انتہائی باریکی سے تعقل کے نظری اور عملی استعمال کو واضح کیا گیا ہے۔ جہاں تک اقبال کا تعلق ہے تو انہوں نے باطل نتائج نکالنے میں تو بہت جلدی کی ہے، مگر کہیں بھی کانٹین مقولات یعنی ''شے فی الذات'' اور 'مظہر' کے درمیان تفریق کو ختم کرنے کی کوشش نہیں کی ہے اور نہ ہی تعقل عملی کے تحت مابعد الطبیعات کے فعال کردار کی تفہیم کا ہی کہیں ثبوت دیا ہے۔

تعقل کے عملی استعمال کی فلسفیانہ اساس کو تشکیل دینے سے مابعد الطبیعات کا وہ اثباتی کردار بھی عیاں ہو جاتا ہے جس کو خود کانٹ اس طریقے سے بیان کرتا ہے کہ ''جب ہم پر یہ واضح ہو جائے کہ تعقل نظری ماورائے حواس کسی عالم کا علم حاصل کرنے سے قاصر ہے تو پھر ہماری توجہ تعقل کے عملی علم کے حصول کی طرف رہنی چاہیے، اس طرح امکانی تجربے کی حدود سے ماورا ہو کر مابعد الطبیعات کے حتمی نتیجے کے طور پر غیر متعین شدہ فوق تجربی تصور کو متعین کیا جاسکتا ہے'' (ص، ۱۷)۔ مابعد الطبیعات کے حوالے سے فلسفے کی تاریخ میں یہی وہ طریقہ کار تھا جس کی تشکیل کانٹ نے کی تھی اور روایتی مابعد الطبیعاتی طریقہ کار کو یکسر تبدیل کر کے رکھ دیا تھا۔ کانٹ کو اس بات کا خدشہ تھا کہ اس کی کتاب کے سطحی مطالعے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کر لیا جائے گا کہ تعقل یا مابعد الطبیعات کا کوئی 'مثبت' استعمال نہیں ہے۔ اس بات کو اس نے واضح طور پر محسوس کیا اور اس کا باقاعدہ ان الفاظ میں اظہار بھی کیا تھا کہ ''اس کتاب کا سرسری مطالعہ اس نتیجے کی جانب لے جائے گا کہ اس کا استعمال صرف منفی ہے، اور وہ یہ کہ یہ تعقل نظری کو تجربے کی حدود سے باہر جانے سے روکتی ہے۔ اس کا پہلا استعمال یہی ہے، مگر یہ استعمال فوراً مثبت بن جاتا ہے، جب ہم یہ سمجھ لیتے ہیں کہ وہ اصول جن کے تحت تعقل نظری تجربے کی حدود سے آگے بڑھنا چاہتی ہے، اس کا ناگزیر نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ اس سے تعقل کی حدود میں وسعت نہیں آتی بلکہ وہ محدود ہو کر رہ جاتی ہے۔۔۔۔ جہاں تک تنقید تعقل نظری کے استعمال کو محدود کرتی ہے،

وہ منفی ہے، لیکن جونہی وہ اس مشکل اور رکاوٹ کو دور کر دیتی ہے جس سے تعقل عملی کے استعمال کے ختم ہو جانے کا خطرہ ہو، وہ ایک مثبت اور بہت اہم استعمال رکھتی ہے'' (ص، ۱۸۔۱۹)۔ جب تک کانٹین میتھڈ کا علم نہ ہو، اس وقت تک کانٹین مابعد الطبیعات کو بھی سمجھا نہیں جا سکتا۔ اقبال کو کانٹ کی مابعد الطبیعات سے متعلق غلط فہمی صرف اس لیے پیدا ہوئی ہے کہ اقبال نے ''تنقید عقلِ محض'' میں 'نفی' کے مقولے کو حتمی تصور کر لیا ہے۔ جدید مغربی فلسفے میں سپائیکوزا وہ پہلا فلسفی ہے جس نے یہ کہا کہ پہلی تعیین نفی سے ہوگی۔ نفی کا یہ مقولہ کانٹین علمیات کا لازمی جزو ہے۔ تعقل کا مابعد الطبیعات کی نفی کا عمل اس کی اپنی نفی کا عمل بھی ہے، محض اس لیے کہ اگلے مرحلے پر نہ صرف خود کو بلکہ مابعد الطبیعات کو بھی بحال کر سکے۔ کانٹین مابعد الطبیعات چونکہ اس کی جدلیات کے تابع ہے، اس لیے اس کی جدلیات کو سمجھے بغیر اس کی مابعد الطبیعات کو بھی نہیں سمجھا جا سکتا۔

واضح رہے کہ تعقل اپنے راستے کی رکاوٹ کو خود ہی دور کرتی ہے، کسی اور قوت کو خود سے برتر تصور کرتے ہوئے اس کے سامنے سرِ تسلیم خم نہیں کرتی۔ منطقی، تعقلی مباحث میں وجدان کے ذریعے ماورائے تعقل کسی سچائی کی تلاش ایک غیر تعقلی اور غیر منطقی عمل ہے، عہدِ حاضر میں کسی ایسے طریقہ کار کی حوصلہ افزائی قدامت میں پناہ لینے کے مترادف ہے۔ کانٹین مابعد الطبیعات میں تعقل کی یہ تحدید اس کے کل فلسفیانہ پروجیکٹ کا ایک مرحلہ ہے، جسے وہ ''تنقید عقلِ محض'' کے آخری باب میں عبور کر لیتا ہے۔ کیا فلسفیانہ مباحث میں ایسا ممکن ہے کہ کسی فلسفی کی آدھی بات پر اپنے مؤقف کی بنیاد رکھ دی جائے؟ بجائے اس کے کہ موصوف کانٹ کے فلسفے کے بنیادی خیال تک رسائی حاصل کرتے، انہوں نے کانٹ کے متعلق ابتدا میں ہی ایسے نتائج اخذ کر لیے کہ جن سے ایک طرف تو وہ خود بھی گمراہ ہوئے اور اپنے قارئین کو بھی اسی گمراہی میں دھکیل دیا۔

تھوڑا آگے چل کر وہ ابنِ عربی کی یہ دلیل پیش کر دیتے ہیں کہ ''ممکن ہے کہ جس شے کو ہم خارجی دنیا کہتے ہیں محض ایک ذہنی تشکیل ہو اور انسانی تجربے کی اور بھی ایسی سطحیں موجود ہوں جن کا تعلق زمان و مکاں کی کسی اور سطح سے ہو۔'' اس فقرے کی ماہیت پر غور کرنے سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ اقبال جو نتیجہ اخذ کر رہے ہیں اس کے بارے میں وہ خود بھی یقین سے کچھ کہنے

سے گریزاں ہیں۔ یہاں دیکھیں کہ ''ممکن ہے'' کا استعمال ان کی اپنی تشکیک کو عیاں کر رہا ہے۔ جس کے بارے میں انہیں خود بھی یقین نہیں ہے اس کی بنیاد پر کسی دوسرے کے فلسفے کو چیلنج کیسے کیا جا سکتا ہے؟ علمی مباحث میں ایسے رویے ناقابلِ قبول ہوتے ہیں۔ ان رویوں کی شعری قدر تو ہو سکتی ہے، لیکن ان کی فلسفیانہ اہمیت کچھ نہیں ہوتی۔ تعقلی فلسفوں میں ایسے غیر منطقی طریقہ کار کو قدر کی نگاہ سے نہیں دیکھا جا سکتا۔ اس طرح تو ہر اس بات کا امکان پیدا کیا جا سکتا ہے جس سے اپنی ہی باتوں کی نفی ہوتی ہو۔ یہاں پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ کیا اقبال کو ایسی دنیا کا تجربہ ہوا تھا؟ اگر وہ اس تجربے سے گزرے تھے، تو اس تجربے کے علم سے آگاہ کیوں نہیں کیا؟ انہیں ''زمان و مکاں کی کسی اور سطح'' سے تعلق رکھنے والے علم پر ایک مقالہ تحریر کرنا چاہیے تھا، پھر سوال یہ اٹھتا ہے کہ اس علم کی صداقت کو ضبطِ تحریر میں کیسے لایا جاتا؟ کیا اس کے لیے کسی منطقی طریقہ کار کی ضرورت تھی؟ اگر منطقی طریقہ کار اختیار کر لیا جاتا، تو اس طریقہ کار کی صداقت کو بھی منطقی طریقہ کار کے تحت ہی پرکھا جانا تھا۔ یہ ایک ایسا خیال ہے جسے جدید مغربی فلسفہ مکمل طور پر رد کر دیتا ہے۔ جدید مغربی معاشروں کا تمام ارتقا اسی قدامت پسندانہ خیال کے انہدام پر کھڑا ہے، جسے اقبال نے بحال کرنے کی کوشش کی تھی اور یہی ایسا خیال ہے جو اقبال کو جدید فلسفے سے خارج کرتا ہوا انہیں قدامت کی اتھاہ گہرائیوں میں لے جاتا ہے۔ بیسویں صدی کے آخری عشروں کے مباحث میں اس خیال کو ایک دفعہ پھر فنا کر دیا گیا ہے۔ ژاک دریدا نے ایڈمنڈ ہسرل کے متصوفانہ افکار کی تنقید پیش کرتے ہوئے اپنی کتاب ''تقریر اور مظہر'' میں لسانیات کی بنیاد پر ہر طرح کی فوق تجربیت کا انتہائی گہری منطقی بنیادوں پر ابطال کیا ہے۔

دیکھنا یہ ہے کہ کیا کانٹ کسی ایسے فلسفے کا قائل ہے کہ جس کے تحت حسیاتی تجربے سے علاوہ کسی اور 'تجربے' کا امکان ہو۔ البتہ اقبال کی اس غیر منطقی بات کا کانٹین خیال کی تعقلی و منطقی تشکیل سے تقابل نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی کانٹین دلائل کو رد ہی کیا جا سکتا ہے۔ کانٹ کا نومینا جو کہ فہم محض کے مقولات پر مشتمل تھا، تعقل نے جسے بطور تصور تسلیم کر لیا تھا، محض اس لیے کہ اخلاقی اصولوں کی پاسداری کے 'ارادے' کا بااختیار ہونا ضروری ہے۔ اس تصور کے بارے میں یقین تو کیا جا سکتا ہے، لیکن تعقل محض سے جانا نہیں جا سکتا۔ لہٰذا اگر اس 'سطح' کو کانٹین علمیات کی

داخلی طرح کہا جائے جس میں تصورات کا ایک سلسلہ بدیہی طور پر موجود رہتا ہے، تو پھر اقبال کی دلیل کا کانٹ پر اطلاق نہیں کیا جا سکتا۔ انتقاد کی دوسری کتاب کے دیباچے میں کانٹ واضح طور پر لکھتا ہے کہ وہ مظہر جس کا تصور 'وجدانی' طور پر کیا جا سکتا ہے، اس کی مکمل تصدیق تعقل عملی میں ہوتی ہے۔ کانٹ کا نقص یہ تھا کہ اس نے داخلی اور خارجی میں حتمی تفریق قائم کر لی، جس کا اسے احساس تھا، اسی تفریق کی تحلیل انتقاد کی دوسری اور تیسری کتاب کا مرکزی قضیہ ہے۔

اقبال مابعد الطبیعات کے تعلق سے تعقل عملی کے تفاعل کی تفہیم میں ناکام رہے ہیں۔ خارجی تجربے کے برعکس فہمِ محض داخلی تجربے کی ایسی ہی صورت تھی، جس میں تعقل نظری کے محدود کردار کو عیاں کرنے کے بعد تعقل عملی کے کردار میں توسیع لانا تھا۔ یہاں یہ اہم بات ایک بار پھر ذہن میں رہے کہ تعقل مابعد الطبیعات کے کھوج میں خود کی نفی کرتی ہے، جس سے مابعد الطبیعات کی نفی بھی ہوتی ہے، مگر اگلے ہی لمحے جہاں مابعد الطبیعات کا اثبات کرتی ہے تو وہاں اپنا بھی اثبات کرتی ہے۔ عملی کردار کی تشکیل تعقلی رہنمائی میں ہوتی ہے، جو خارجی تجربے سے موصول معروضات سے منقطع ہو جاتی ہے۔ خارجی مظاہر سے مکمل کٹ کر تعقل خود پر منعکس ہوتی ہے تاکہ وہ اپنی اس طاقت کا اندازہ کر سکے کہ کیا تعقل حسیاتی ادراک کے بغیر ان فوق تجربی تصورات کا خاکہ تیار کر سکتی ہے کہ جن کا عملی استعمال ممکن ہو سکے؟ اس کوشش میں کانٹ کامیاب تو رہتا ہے مگر اس ثنویت کو ختم نہیں کر پاتا جو نظری اور عملی تعقل کے درمیان موجود ہے۔

تعقل نظری میں وہ 'مطلق' جو ماورائے حواس ہونے کی وجہ سے 'غیر متعین' رہتا ہے، نظری تعقل ایک لازمی 'تصور' کے طور پر اس کے 'مطلق' ہونے کی تصدیق کرتی ہے۔ یہی الٰہیات کی روح تھی جس کے تحت انسان کو بطورِ ایک اخلاقی وجود کے بااختیار کرنا تھا۔ خدا، روح اور ارادہ جیسے تصورات کا تعلق اخلاقیات سے قائم کرنے کے لیے ضروری تھا کہ علمیاتی مابعد الطبیعات کے کردار کو محدود کر دیا جائے۔ لیکن یہاں یہ بھی واضح رہے کہ کانٹ ''تنقید عمل محض'' کے دیباچے میں خدا اور لافانیت جیسے تصورات کو اخلاقیات کی شرائط نہیں سمجھتا، بلکہ ارادے کے معروض کی شرط گردانتا ہے، جسے اخلاقی قانون متعین کرتا ہے۔ یہی انسان کی مرکزیت کا تصور ہے جو جدید 'تنقیدی فلسفے' کی بنیاد ہے۔ اس کے مطابق خود انسان اپنے افعال کا ذمہ دار ہے۔

ڈی کنسٹرکشن اور تنقید

فرانسیسی فلسفی ژاک دریدا نے ساختیاتی تنقید کے انہدام کے بعد قرأت کا ایک مختلف طریقۂ کار وضع کیا جسے آج ڈی کنسٹرکشن کے نام سے جانا جاتا ہے۔ یہ درست ہے کہ اہلِ اردو کی اکثریت جہاں ابھی تک ڈی کنسٹرکشن کی تفہیم سے قاصر ہے تو وہاں مغربی جامعات میں لاتشکیل علوم کے مختلف شعبوں میں گہرے اثرات مرتب کر چکی ہے۔ لاتشکیل کے بارے میں عمومی نقطہ نظر یہ ہے کہ اس نے لسانی بنیادوں پر بعض ایسے تضادات کو دریافت کیا ہے جو فلسفیانہ تعقلات کی گرفت سے باہر رہے ہیں۔ لاتشکیل سے قبل کی تنقید کو ذہن میں رکھتے ہوئے ایسے ہی خیالات کا اظہار قاضی افضال حسین نے اپنی کتاب ''تحریر اساس تنقید'' میں کیا ہے۔ کتاب کے عنوان یعنی ''تحریر اساس تنقید'' ہی سے واضح ہے کہ مصنف ان مفکروں کے افکار سے بحث کریں گے جو 'تحریر' کو بنیاد بناتے ہیں۔ ایسے مفکروں کی تعداد تو کافی زیادہ ہے مگر مصنف نے دریدا اور اس کی ڈی کنسٹرکشن پر خصوصی توجہ مرکوز کی ہے۔ لہٰذا میں بھی اپنے تجزیے کو دریدا کی ڈی کنسٹرکشن تک ہی محدود رکھوں گا۔ تحریر کو اساس قرار دینے کا مطلب یہ ہے کہ قاضی افضال نے لاتشکیل کو قرأت کے ایک طریقۂ کار کے طور پر قبول کر لیا ہے۔ قبولیت کا یہ عمل ''غیر جانب دار'' نہیں ہے۔ قبولیت کا مطلب ہی فوقیتی ترتیب پر مبنی ان تمام ادبی و فلسفیانہ قضایا اور سماجی، سیاسی اور اخلاقی اقدار کو چیلنج کرنا ہے کہ جن کی بنیاد ''تقریر کی مرکزیت'' کے فلسفے پر رکھی گئی تھی۔ ''تقریر کی مرکزیت'' کے فلسفے یا فوق تجربیت کے تحت متشکل ہوئے تعقلات کی رو سے تشکیل پائی ہوئی تمام اقدار کی حتمیت کو قبول کرنے سے انکار کرنا اور اس کے نتیجے میں نئی اقدار کی تشکیل

کے عمل کو ادھورا چھوڑ دینا ایک طرح کے ''بحران'' کی عکاسی کرتا ہے۔ تاہم قاضی افضال کی تصنیف ''تحریر اساس تنقید'' میں ''کرائسس'' جیسی کسی اصطلاح کا کہیں ذکر نہیں ملتا، جبکہ مغرب میں مابعد جدیدیت کے حوالے سے اقدار کے بحران کی بحث کثرت سے ملتی ہے۔ قاضی صاحب کے لیے ادب میں معنی کے متعین ہونے کے برعکس اس کی تفریق و التوا زیادہ پرکشش عمل ہے۔ لاتشکیل کہتی ہے کہ خواہ یہ اقدار ادبی ہوں، سیاسی ہوں یا اخلاقی ہوں، فوقیتی ترتیب کو توڑ کر اس میں دبے ہوئے معنی کو نکالنا ضروری ہے، لیکن جونہی معنی نکلتا ہے، وہ تفریق والتوا کی عکاسی کرنے لگتا ہے۔ لہذا یہ تسلیم کرلیا جاتا ہے کہ معنی دبا ہوا تھا اور جس فلسفے کے تحت معنی دبا ہوا تھا، اس کا تعلق ''موجودگی کی مابعد الطبیعات'' یا ''مرکز'' کے ساتھ تھا۔ مرکز، ماخذ، منشا، معنی، موجودگی اور فوق تجربیت کی حتمیت کو قبول کرنے سے انکار کرنا، لاتشکیل کو بطور ایک طریقہ کار قبول کرنے کے لیے ضروری ہے۔

قاضی افضال نے اپنی کتاب ''تحریر اساس تنقید'' میں لاتشکیل کے کسی بھی قضیے پر اعتراض نہیں اٹھایا، بلکہ تحریر کی اساسی حیثیت کو قبول کرتے ہوئے لاتشکیل کے جدیدیت پر اٹھائے گئے اعتراضات کو کسی بھی طرح کی قدغن لگائے بغیر قبول کرلیا ہے۔ ایک ہی فقرے میں اسے یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ مذکورہ کتاب میں ڈی کنسٹرکشن بطور ایک ''میٹا تھیوری'' کے کام کرتی ہے۔ لاتشکیل کے تحت گزشتہ فلسفوں یا ادبی قضایا میں ناقابلِ تحلیل تضادات دکھانے کا مطلب چونکہ اگلے مرحلے پر پہنچنا ہے، اس لیے ان تضادات کی موضوعی یا غیر سائنسی تحلیل کرکے آگے بڑھنا ممکن نہیں، جیسا کہ تحریر اساس تنقید'' میں دعویٰ کیا گیا ہے، لہذا اب ظاہری تنوع کے برعکس حقیقی تنوع کی طرف بڑھنا ہے۔ اور وہ تنوع لاتشکیل کو ایک ''میٹا تھیوری'' تسلیم کیے بغیر ممکن نہیں ہے۔ بالکل یوں جیسے سرمایہ داری نظام ایک 'میٹا نظام' کے تحت کام کرتا ہوا، تنوع کو یقینی بناتا ہے، جبکہ اس نظام کے محافظ ہر شے کے انہدام کی خواہش رکھنے کے باوجود سرمایہ داری کے انہدام سے خائف ہیں۔

قاضی افضال نے لاتشکیل کو ایک میٹا تھیوری کے طور پر قبول کرتے ہوئے اس کی روشنی میں اُردو شاعری اور افسانوں کے تجزیات پیش کیے ہیں۔ جس طریقے سے اُردو شاعری اور افسانوں کے تجزیات پیش کیے گئے ہیں، ان سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ صرف وہی خیال یا خیال کنندہ، فلسفہ یا فلسفی، تنقید یا نقاد زندہ رہ سکتا ہے جو لاتشکیل کے اٹھائے ہوئے قضایا کا مکمل علم رکھنے کے علاوہ ان کا ادب وتنقید یا تعقلاتی فلسفے سے تعلق کا تجزیہ پیش کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ مصنف کی مابعد جدیدیت کی بنیاد پر پیش کی گئیں اُردو ادب اور شاعری کی تشریحات خاص طور پر دلچسپ ہیں۔ انھوں نے تقریباً تمام ابواب میں دریدا کی مختلف کتابوں سے حوالے پیش کرکے دریدا کے موقف کی تصدیق کی ہے۔

دریدا کے قارئین بخوبی جانتے ہیں کہ اس نے ادبی اور فلسفیانہ مباحث میں کوئی واضح حدِ امتیاز قائم نہیں کی، اور نہ ہی اعلیٰ اور ادنیٰ زبان میں کوئی فرق ہی قائم کیا ہے۔ اس حوالے سے فلسفی جرگن ہیبر ماس کے اعتراضات کم از کم مجھے تو درست دکھائی دیتے ہیں۔ اس سے دریدا کی حیثیت ایک ایسے قدامت پرست کی سی ہو جاتی ہے جو ان امتیازات کو ختم کرنے کی تبلیغ کرتا ہے جنھیں قائم کرنے کے لیے صدیاں گزر گئیں، یعنی اعلیٰ اور ادنیٰ تحریر کا امتیاز! اُردو ادب میں ایسے لوگ موجود ہیں جو ادبی مباحث میں فلسفیانہ اصولوں کی پیروی نہیں کرنا چاہتے، خود قاضی افضال حسین نے ادبی مباحث میں فلسفیانہ مباحث کا ذکر تک نہیں کیا۔ اگر دریدا کو ادبی نقاد کے طور پر دیکھنا ہے جیسا کہ قاضی صاحب نے دیکھتے ہوئے اس کے افکار کا اطلاق ادب و شاعری پر کر دیا ہے تو دریدا کے اپنے طریقہ کار کے بارے میں خاموشی کس لیے، جس میں فلسفے کو ادب یا تحریر کی رو سے دیکھنے کی کوشش کی گئی ہے؟ اس کا تحلیلی طریقہ کار تحلیلی فلسفے (Analytical philosophy) سے مستعار ہے، مگر معنی کی تفریق والتوا کو واضح کرتے ہوئے اس کا اطلاق نہ صرف ادب، فلسفے، عمرانیات، علم البشریات بلکہ سیاست پر بھی کیا جاتا ہے۔ اور تمام علوم میں مرکزیت وماخذ سے انحراف، موجودگی کا خاتمہ، معنی کی تفریق والتوا کو

یکساں طور پر قبول کرلیا جاتا ہے۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ "Spectres of Marx" میں قدرِ تبادلہ کو تحریر اور قدرِ استعمال کو تقریر کی مرکزیت سے جوڑ کر معاشیات کو بھی ادب کے اصولوں کا تابع دکھایا گیا ہے، خود قاضی صاحب سماجیات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''یہ ایک الگ موضوع ہے۔'' حالانکہ یہ ''ایک الگ موضوع'' نہیں ہے۔ ڈی کنسٹرکشن سماج کی ہر جہت کی تنقید پیش کرتی ہے۔ دریدا واضح کر چکا ہے کہ لاتشکیل ایک آفاقی پروجیکٹ ہے اور اس کا سیاسی، معاشی، اور سماجی متون سے گہرا تعلق ہے۔ لہذا قاضی صاحب کا یہ نکتہ قابلِ مدافعت نہیں ہے۔ مذکورہ کتاب لاتشکیل کے پیش کردہ اس دعوے کا جائزہ پیش نہیں کرتی کہ جس سے مختلف علوم کے مابین اس 'مرکزی' نکتے یا باطنی ربط کی نوعیت واضح ہو، جو آفاقیت کی آڑ میں اقدار کے مابین امتیازات کی معدومیت کا دعویدار ہے۔ بہر حال مصنف نے دریدا، گیڈیمر، پال ریکور، رولاں بارتھ، جولیا کرسٹیوا اور کرسٹوفر ناش وغیرہ جیسے نقادوں کی تشریحات پیش کی ہیں، لیکن ان نقادوں کے درمیان جہاں کہیں اختلافی نکات سامنے آتے ہیں وہاں مصنف نے اپنی طرف سے کوئی بھی رائے دینے سے پرہیز کیا ہے۔ حقیقت میں انہی نکات پر قاضی صاحب کا موقف سامنے آنے سے مذکورہ کتاب میں مضمر اصل بصیرت اور گہرائی کا اندازہ کیا جاسکتا تھا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مصنف نے صرف لاتشکیل کو ہی بغیر کسی طرح کی تنقید کے قبول نہیں کیا بلکہ ان قضایا کو بھی قبول کرلیا ہے، جو لاتشکیل سے مماثلت نہیں رکھتے اور جن کی واضح مثال دریدا کے ان ناقدین کی تحریروں میں ملتی ہے، جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ کیا ایسا ممکن ہے؟ گیڈیمر واضح طور پر ہیگلیائی ہے۔ دریدا کے برعکس اس کی یہ خواہش رہی ہے کہ تنقید کو تعقلات کے دائرے میں لے آئے۔ قاضی صاحب اس امر سے باخبر ہیں، لیکن محض مرکزیت کا نکتہ اٹھا کر گیڈیمر کی تھیوری کو مسترد نہیں کیا جاسکتا، نہ ہی ہر منفی قدر کو مرکزیت سے وابستہ کرکے اسے مسترد کرنے کا دعویٰ ہی کیا جاسکتا ہے، اور نہ ہی محض مرکزیت کے استرداد کو بطور دلیل ہی پیش کیا جاسکتا ہے۔ اگر گیڈیمر مرکزیت یا مدلول کا سوال اٹھاتا ہے، جو یہ ثابت

کرتا ہے کہ اس کو معنی کے متعین کیے جانے میں دلچسپی ہے تو محض معنی کے متعین کیے جانے کے عمل کو مسترد کیوں کیا جائے؟ معنی کا متعین کیا جانا یا اس کو متعین کرنے کی خواہش رکھنا انسان کی حقیقی خواہش کی ترجمانی کرتا ہے، مگر دریدا یہ کہہ سکتا ہے کہ کیا 'حقیقی' کے کوئی معنی ہیں؟ اس صورت میں اسے یہ یاد کرایا جاسکتا ہے کہ اس کے وہی معنی ہیں جو اس مغربی مابعد الطبیعات کے ہیں جس کے تحت 'موجودگی' کا تصور بار بار جنم لیتا ہے اور یہ عمل غیر معین وقت تک جاری رہ سکتا ہے۔ اسی لیے ناصح کا کردار ادا کرتے ہوئے اسے 'حد' میں رہنے کا درس دیتا ہے۔ اگر تناظر کی دھجیاں بکھیرتے ہوئے استرداد کی خواہش محض بدیہی بنیادوں پر تشکیل پائے تو اس بدیہیت کا تعین کرنے والے سبجیکٹ کی ''موجودگی'' ایک بار پھر 'پرانے' مسائل کو جنم دے سکتی ہے۔

گیڈیمر اور دریدا کے اختلاف کے علاوہ بارتھ اور دریدا کے درمیان بھی فکری اختلافات دکھائی دیتے ہیں۔ مصنف نے بارتھ کے مضمون ''مصنف کی موت'' میں سے ایک اقتباس کا ترجمہ کچھ یوں کیا ہے: ''تحریر، ہر آواز ماخذ یا نقطۂ آغاز کا اتلاف/انہدام ہے۔ تحریر وہ غیر جانب دار، مخلوط اور بالواسطہ عرصہ ہے جہاں ہمارا فاعل خاموشی سے خارج ہو جاتا ہے'' (ص،۵۹)۔ سوال یہ ہے کہ اگر تحریر ہر ماخذ کا انہدام ہے تو غیر جانبدار کیسے ہوگئی؟ قرأت کا ایسا عمل جس میں 'فاعل' کو حذف کر دیا جاتا ہے اسے 'معصوم' نہیں کہا جاسکتا۔ 'فاعل' کے کسی بھی طرح کی آویزش کے بغیر خاموش ہونے کا کوئی جواز نہیں ہے۔ دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ دریدا کی لاتشکیل بھی تحریر اساس ہے۔ بعض جگہوں پر دریدا "Differance" کو ''غیر جانب دار'' کہتا ہے مگر ''پوزیشنز'' میں وہ واشگاف الفاظ میں کہتا ہے کہ ''میں مصر ہوں کہ ڈی کنسٹرکشن، غیر جانب دار نہیں ہے، یہ مداخلت کرتی ہے'' (صفحہ،۹۳)۔

دریدا اور بارتھ کے درمیان پائے جانے والے اس اختلاف پر بحث کی کافی گنجائش موجود تھی، لیکن مذکورہ کتاب میں اُردو کے نقادوں سے اختلافات تو واضح طور پر دکھائی دیتے

ہیں، مگر مغربی مصنفین کے درمیان پائے جانے والے اختلافات پر ''غیر جانب داری'' کو ملحوظِ خاطر رکھا گیا ہے۔ اگر چہ دریدا، گیڈیمر، اور ریکور کی بحث کے دوران اُردو کے جدید نقادوں کی بحث غیر متعلقہ ہے، تاہم مابعد جدیدیت کی نظری جہت کو جدید مغربی نقادوں کے افکار کا تسلسل اور ان میں پائے جانے والے تضادات یا کسی طرح کے فتق کو سامنے لاتے تو تجزیات کی سطح بلند رہتی اور افکار میں ربط اور تسلسل بہتر انداز میں برقرار رہ سکتا تھا۔ اس کے باوجود افتخار جالب کے اقتباسات اور ان کی لاتشکیلی تعبیر جزوی طور پر درست معلوم ہوتی ہے۔ شمس الرحمٰن فاروقی کے فکری وتنقیدی تضادات کا ابطال مدلل انداز میں کیا گیا ہے۔ لیکن جس شدت سے اس کے اظہار کی ضرورت تھی، مصنف نے اس سے پرہیز کیا ہے۔

مغرب میں جب کسی فلسفے یا تنقیدی تھیوری کا کسی دوسرے فلسفے یا تنقیدی تھیوری سے جائزہ پیش کیا جاتا ہے تو مماثلتوں کے علاوہ ان کے درمیان موجود افتراقات پر بھی توجہ مرکوز رکھی جاتی ہے۔ اسی سے علم میں وسعت اور نظریات کے درمیان فرق کی حقیقی تفہیم ہوتی ہے۔ مغربی علم کے حوالے سے مصنف کا طریقہ کار تشریحی اور اس کی روشنی میں اُردو کے جدید نقادوں کے ساتھ مکالمہ تجزیاتی نوعیت کا ہے۔ مصنف نے اُردو جدیدیت (اگر کوئی تھی) کا مغربی مابعد جدید قضایا کی روشنی میں مماثلتوں اور افتراقات پر نظر رکھتے ہوئے مدلل انداز میں ابطال کیا ہے۔ مابعد جدیدیت یا کسی بھی نظریے کی قبولیت واسترداد سے قبل اسی اندازِ فکر کو برقرار رکھنا ضروری ہے۔ اس کتاب میں مصنف جہاں کہیں جدیدیت کے علم بردار نقادوں کے متضاد اقتباسات پیش کرتے ہیں تو ایسا لگتا ہے کہ مصنف کو یہ احساس ہے کہ جدید نقاد دوسروں کے برعکس خود ہی سے برسرِ پیکار رہے ہیں اور مصنف کے تجزیے سے ان جدید نقادوں کے افکار کی سطحیت، غیر منطقیت اور حد درجے کی موضوعیت کو واضح طور پر محسوس کیا جا سکتا ہے۔

سرِ تحریر میں مصنف نے ''مشرق کی تہذیبی روایت [کو] کہیں زیادہ زرخیز اور اخلاقی اقدار [کو] بہت مربوط اور ہمارے تصورِ کائنات کا منطقی نتیجہ'' قرار دیا ہے۔ مصنف نے

لاتشکیل کے بارے میں اپنی بصیرت کا ثبوت دینے کے باوجود اس امر کو نظر انداز کر دیا ہے کہ محض ان اخلاقی اقدار کو ہی نہیں بلکہ لاتشکیل تو ہر طرح کے منطقی نتیجے کو فوقیتی ترتیب کے تحت متشکل دیکھتی ہوئی ان کی لاتشکیل ضروری گردانتی ہے۔ قطع نظر اس سے کہ قاضی صاحب کی پیش کی گئیں تشریحات کا دائرہ نفسیات، معاشیات، فلسفہ، علم الانسان، اور عمرانیات کے برعکس صرف ادبی تنقید تک محدود ہے، مگر ''سرِ تحریر'' میں مصنف نے لاتشکیل کی ہمہ گیریت کو قبول کرتے ہوئے اس بات پر زور دیا ہے کہ لاتشکیل کا دائرہ دیگر علوم تک پھیل چکا ہے لہذا ''ادب کے اسکالرز اور طالب علموں کو بطورِ خاص مطالعہ کی اس نئی فکری تحریک میں دلچسپی لینی چاہیے۔۔۔ مطالعہ کی اس نہج سے استفادہ خود ہماری فکری کائنات کی وسعت اور ترفع میں معاون ہوگا۔'' مختصر یہ کہ ہمارے تصور کائنات اور اخلاقی اقدار کی لاتشکیل ان عوامل کی ازسرِ نو تشکیل کے لیے ضروری ہے۔ دریدا کی قبولیت اس افتراق کے خاتمے سے عبارت ہے جس تفریق والتوا کا خود دریدا درس دیتا ہے۔ افتراق کے خاتمے کا مطلب ''امتزاج'' ہے۔ امتزاج یا ترکیب کی فلسفیانہ مقولات میں تو کوئی جگہ بن سکتی ہے، مگر لاتشکیل کے تحت افتراق کا خاتمہ اور امتزاج کا قضیہ امتزاج ہی کی شکل میں حل نہیں کیا جاسکتا۔ تحریر میں کچھ ایسے تضادات (Aporias) پائے جاتے ہیں جن کا کام امتزاج کو روکنا ہے۔ امتزاج کو روکنے کا مطلب حتمی شناخت کو برقرار رکھنا نہیں بلکہ اس شناخت کو تفریق والتوا سے عبارت گروانتا ہے۔ افتراق کی بلند سطح پر تحلیل ڈی کنسٹرکشن کا نہیں تفکری جدلیات کا خاصہ ہے۔

قاضی صاحب نے ''متن کی تانیثی قرأت'' میں ''تانیثیت'' سے متعلق دلچسپ تشریحات پیش کی ہیں۔ کرسٹیوا کے اقتباسات متعلقہ اور جاندار ہیں۔ شاعری کی مثالوں میں سارا شگفتہ کے اشعار میں 'پہلے' کے حوالے سے 'دوسرے' کے اندر شناخت کا جذبہ شدت اختیار کر جاتا ہے۔ اس احساس کی تکمیل کا امکان بھی تحریر یا نشان کی تھیوری کے برعکس 'پہلے' اور 'دوسرے' کی تعقلاتی تشریح کے تحت ہی بامعنی بنتا ہے۔ مصنف کی توجہ کا مرکز دریدا ہے، جو

شناخت کے برعکس اس کے التوا میں چلے جانے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے دیکھیں تو لاتشکیل ایک نئے مسئلے سے دوچار کرتی ہے۔ لاتشکیل جدوجہد کے برعکس "marginalise" ہونے کے بعد اپنے عمل کا آغاز کرتی ہے۔ 'پہلے' اور 'دوسرے' کی کشمکش میں شعور 'پہلے' کی فتح کا اعلان کرتا ہے۔ تحریر اساس متن کی قرأت میں 'ہونے' سے زیادہ 'نہ ہونے' پر توجہ مرکوز کی جاتی ہے۔ نہ ہونا Spacing سے عبارت ہے، جس کے بغیر تشکیل یا شناخت کا قضیہ نہیں اٹھایا جاسکتا۔ اس کا امکان Spacing کی تخفیف سے عبارت ہے۔ "Speech and Phenomena" میں دریدا نے Spacing کی بنیاد پر ہی سبجیکٹ کو ڈی کنسٹرکٹ کرنے کا دعویٰ کیا ہے۔ Spacing ہی سے 'معنی خیزی' کا عمل شروع ہوتا ہے، جس کی تخفیف نہیں بلکہ عدم تخفیف درکار ہے۔ قاضی صاحب کی اُردو کی تانیثی شاعری کی تشریحات دلچسپ ہیں مگر اس شاعری میں شناخت کا جو قضیہ اٹھایا جارہا ہے وہ کم ازکم دریدا کی ڈی کنسٹرکشن کے برعکس ہے۔ یہ ایک ایسا نکتہ ہے کہ جس کی تفہیم سے قاضی صاحب قاصر دکھائی دیتے ہیں۔

دریدا کو تنقیدی نظر سے نہ دیکھنے کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ قاضی صاحب بعض جگہوں پر تضادات کی زد میں دکھائی دیتے ہیں۔ ''تقریر کی مرکزیت'' کے برعکس 'تحریر' کو بنیاد بنا کر کچھ یوں لکھتے ہیں کہ ''تحریر کسی صداقت / معنی کی ترسیل کرتی ہی نہیں۔ وہ تو معنی کی تشکیل کا عمل ہے اور تشکیل کا یہ عمل یک سمتی نہیں ہوتا'' (۳۶-۳۷)۔ یہاں نہ صرف معنی کا اعتراف بلکہ لاتشکیل کو ''تشکیل'' کا عمل قرار دے کر ایک سنگین غلطی کا ارتکاب کیا ہے۔ دریدا کے حوالے سے مزید لکھتے ہیں کہ ''تشکیلِ متن سے قبل نہ تو کوئی معنی، پہلے سے موجود ہوتے ہیں اور نہ متن کوئی خاص معنی دے کر، اپنے تخلیقی کردار سے دست بردار ہوجاتا ہے'' (ص ۵۴)۔ واضح رہے کہ یہاں نہ صرف معنی کا انکار ہے بلکہ معنی کی موجودگی کو تخلیق کے لیے خطرناک قرار دیا گیا ہے۔ آگے چل کر دریدا کے انٹرویو کا ایک اقتباس پیش کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ ''اس سے یہ نتیجہ ہرگز

نہیں نکلتا کہ دریدا معنی کا انکار کر رہا ہے اسی انٹرویو میں اس نے متن کے جوہر کا اعتراف بھی کیا ہے" (ص، ۱۱۳) متن کا جوہر معنی سے نہیں تخلیقیت سے عبارت ہے، قاضی صاحب اوپر والے اقتباس میں اس کا اظہار کر چکے ہیں۔ ان کی تشریح کے مطابق ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ دریدا کے نزدیک ''متن کا جوہر'' معنی سے عبارت نہیں بلکہ تخلیق سے متعلق ہے اور معنی کا انکار معنی خیزی میں مضمر تخلیقیت کو عیاں کرنا ہے۔ مصنف کے ساتھ معنی وابستہ تھا، جبکہ ''مصنف کی موت'' کے بعد متن کے جس جوہر کو تخلیقیت سے منسوب کر دیا گیا ہے، اس میں مصنف کی حیثیت ثانوی ہو جاتی ہے، کیونکہ معنی تو کہیں 'موجود' ہی نہیں ہے۔ تخلیقیت کا عمل متن کی قرأت سے تعلق رکھتا ہے، متن کے وجود میں آنے کے بعد اس کی ڈی کنسٹرکشن قاری کے ذریعے ہی ممکن ہوتی ہے۔ لہٰذا 'تخلیق' اور ''متن کا جوہر'' قاری کے ذریعے اس وقت طے پاتا ہے جب درست انداز میں اس پر لاتشکیل کا اطلاق کر دیا جائے۔ اگر لاتشکیل کا اطلاق اس طرح نہ ہوا جیسا کہ دریدا خواہش رکھتا ہے تو نہ ہی تخلیقیت اور نہ ہی 'جوہر' کو دریافت کیا جا سکے گا۔ لاتشکیل کی یہ ریڈیکل تشریح نہ ہی اسے معصوم رہنے دیتی ہے اور نہ ہی غیر جانب دار! دریدا 'تخلیقیت' اور 'جوہر' کو لاتشکیل کا پابند رکھنا چاہتا ہے۔ معنی کی موجودگی، اس کا ظاہر ہونا، قائم رہنا اور ختم ہو جانا متن کا جوہر نہیں ہے۔ اس سے یہ واضح ہوا کہ معنی ''موجودگی کی مابعد الطبیعات'' سے وابستہ ہے، جبکہ تخلیق اور جوہر کا تعلق لاتشکیل سے ہے۔ لیکن دریدا تو یہ کہتا ہے کہ معنی نہ تو متن سے پہلے کبھی موجود تھا اور نہ ہی بعد میں موجود ہوتا ہے۔ قاضی صاحب اسی اصول کی روشنی میں ہمیں یہ یقین بھی دلا چکے ہیں کہ ''جس طرح تنقید کا ہر روایتی دبستان اپنے مخصوص تصورِ ادب کی روشنی میں متن کے متعلق اقداری فیصلے کرتا ہے، یہ سہولت بلکہ عشرت لاتشکیلی نقاد کو حاصل نہیں ہوگی۔ وہ ان شرائط کی نشاندہی اور اس عمل کی وضاحت کرے گا، جو متن میں معنی خیزی کا اصل سبب ہیں'' (۵۴)۔ قطع نظر اس سے کہ دونوں جانب اپنے نظریات کے ساتھ وابستگی کی روشنی میں قرأت کا عمل طے پاتا ہے، میں یہاں یہ نکتہ اٹھانا چاہتا ہوں کہ دریدا کے ''تحریر اور افتراق'' (۲۰۰۱)

میں لکھے گئے ان فقروں سے کیا مفہوم برآمد ہوتا ہے؟'' ساخت، نشان اور کھیل کی دو طریقے سے تشریح کی جا سکتی ہے۔ ایک وہ جو نشان کی تنظیم اور کھیل سے بچ کر سچ اور ماخذ کو ممیز کرتی ہے۔۔۔ دوسری وہ جو ماخذ کی جانب نہیں پلٹتی، کھیل کی تصدیق کرتے ہوئے انسان اور انسان پرستی سے ماوراٗ چلی جاتی ہے'' (ص ۳۷۰-۳۶۹)۔ یہاں پر دریدا نے لاتشکیلی نقاد کو یہ مشورہ دیا ہے کہ مابعد الطبیعاتی موجودگی کے تحت کی گئی تشریحات سے نجات ممکن نہیں۔ تشریح صرف ایک نہیں بلکہ دو طرح کی ہیں۔ لہٰذا ایک تشریح میں تقریر کی مرکزیت، موجودگی اور معنی کے تمام عمل کو تسلیم کرنا پڑتا ہے، جبکہ اوپر ہم دیکھ چکے ہیں کہ قاضی صاحب کے ایک اقتباس میں معنی کا انکار کیا گیا ہے۔ اگر دریدا کے اس اقتباس کے ساتھ اس کے انٹرویوز پر مشتمل کتاب بعنوان ''پوزیشنز'' کے مندرجہ ذیل اقتباس کو بھی شامل کر لیا جائے جس میں دریدا ''تحریریات'' کے پہلے باب کی نفی کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے، تو بات مزید کھل کر سامنے آجاتی ہے۔ ''اس نتیجے پر پہنچنا غلطی کا ارتکاب کرنے کے مترادف ہوگا کہ کتاب کی موت واقع ہو چکی ہے۔۔۔ جو ایک حد کے اندر ہے وہ غیر معین طور پر جاری رہ سکتا ہے'' (ص ۱۳)۔ میرا خیال ہے کہ دریدا خود تضادات کی لپیٹ میں ہے۔ موجودگی کی مابعد الطبیعات کی حیثیت بنیادی ہے اس لیے لاتشکیل کو ''مابعد الطبیعات'' کی حد پر رکھنا ضروری ہے۔

شاعری کے وہ تمام اوصاف جن کو تجریدیت کے سپرد کر دیا جاتا ہے، ان کا ''مادی جسم'' میں ہی کوئی مفہوم بن سکتا ہے۔ صفحے پر موجود الفاظ میں سے ''جذبات'' یا ''منشا'' کی تلاش مصنف کی موت نہیں، نہ ہی ان جذبات کو تناظر سے محروم کر کے ان سے کوئی نتیجہ نکالا جا سکتا ہے۔ ان کی ایک مخصوص تناظر میں تلاش شعری متن کی تفہیم کے لیے ضروری ہے۔ اگر شعری متن کو ''شے فی الذات'' قرار دے دیا گیا تو اس سبجیکٹ کو بھی ''شے فی الذات'' قرار دینا پڑے گا جسے اس کا ''خالق'' تصور کیا جاتا ہے۔ پھر مسئلہ یہ ہوگا کہ ''شے فی الذات'' سے ایک ایسی چیز کا ظہور ہوا جو خود ''شے فی الذات'' ہوگئی اور پھر ''شے فی الذات'' (مصنف) کی سمجھ سے بھی

ماورا ہوگئی۔ اس قسم کی حماقت تین ہزار برس قبل کے التباس کا شکار ہندوستان میں تو شاید برداشت کی جاسکتی ہو، مگر آج کی جدید یا ''مابعد جدید'' دنیا میں اسے قبول نہیں کیا جاسکتا۔

اس کے علاوہ قاضی صاحب نے انگلش کے الفاظ "raw material" کا ترجمہ ''خام مال'' یا ''مادی طاقت'' کیا ہے۔ ''مادی طاقت'' کا استعمال غیر ضروری ہے۔ صفحہ نمبر ۵۴ پر رولاں بارتھ کا ایک اقتباس پیش کیا گیا ہے جس کا انگریزی ترجمہ صفحہ ۵۸ پر پیش کیا گیا ہے۔ اس اقتباس کو بحوالہ ٹیرنس ہاکس کی کتاب "Structuralism and Semiotics" (صفحہ نمبر ۳۱۰) پیش کیا ہے۔ ٹیرنس ہاکس کی مذکورہ کتاب دو سو صفحات سے زیادہ نہیں ہے۔ یہ غلطی شاید کمپوزنگ کے دوران سرزد ہوئی ہے۔ اگلے ایڈیشن میں اس معمولی غلطی کو درست کرلیا جائے۔ بیشتر تراجم درست نہیں ہیں۔ یہاں سب کی نشاندہی ممکن نہیں ہے۔ صفحہ ۱۱۱ کے ترجے کو اصل عبارت کے ساتھ پڑھا جائے۔

ان تمام نکات کی وضاحت کے باوجود میں یہ کہوں گا کہ میں نے لاتشکیل سے متعلق جتنی بھی اُردو کتابوں کا مطالعہ کیا ہے، بحیثیت مجموعی ''تحریر اساس تنقید'' ان سب سے بہتر ہے۔ جو کوئی بھی لاتشکیل کو سمجھنا چاہتا ہے، اسے اس کتاب کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ مابعد جدید تنقید کی عجیب وغریب تشریحات پیش کرنے والے اُردو کے ''اعلیٰ نقادوں'' کے لیے بھی اس کتاب کا مطالعہ مفید ثابت ہوسکتا ہے۔

ڈی کنسٹرکشن اور دہشت گردی

مختلف ریاستوں اور نظریاتی گروہوں کی دہشت گردی کے بارے میں مخصوص ترجیحات ہیں، جن کا گہرا تعلق ان معاشی، سیاسی اور نظریاتی عوامل کے ساتھ ہے۔ انہی کے نتیجے میں تشکیل پانے والے مخصوص تصورات کے تحت دہشت گردی کی تعریف متعین کی جاتی ہے۔ بہرحال یہ واضح ہے کہ جو اصطلاح جتنی پیچیدہ ہوتی ہے اس کی 'غلط' تشریح اور غلط استعمال کے امکانات اتنے ہی زیادہ ہوتے ہیں۔ اگر تو عوام کے نقطہ نظر سے دہشت گردی اور جنگوں کے نتائج پر غور کیا جائے تو دونوں میں کوئی واضح امتیاز قائم کرنا ممکن نہیں ہے۔ فرق اگر کہیں ہے تو محض تشریحات کا! دہشت گردی کی تعریف میں مضمر اسی ابہام کو بنیاد بنا کر عہد حاضر میں سامراجی ریاستیں کمزور اقوام پر اور کمزور اقوام کے مقتدر طبقات اپنے ہی ظلم و جبر کے ردعمل میں جنم لینے والی مظلوم و مقہور طبقات کی جدوجہد کو دہشت گردی گردانتے ہوئے ''وسیع تر قومی مفاد'' کی خاطر ان کو خاموش کرانے کے لیے ان پر ظلم و بربریت برپا کرتی رہتی ہیں۔ اس کے برعکس نام نہاد ''حریت پسند'' ریاست پر دباؤ بڑھانے اور عام لوگوں کو ہراساں کرنے کے لیے بھی معصوم لوگوں کا قتلِ عام کرتے ہیں۔ جنگوں اور دہشت گردی میں جو قدر مشترک ہے وہ ہے معصوم عوام کا قتل عام! اس عمل کو کسی بھی صورت قبولیت کی سند نہیں دی جا سکتی۔ خواہ اس کے مبلغ مذہبی آئیڈیالوجی کے حامل افراد ہوں یا آزاد خیال عقلیت پسند اس کی نمائندگی کر رہے ہوں۔

مغرب میں لبرل جمہوریت کے حامیوں کی جانب سے جدید دہشت گردی کی جو غالب الہیاتی اور لبرل تشریحات ہمارے سامنے آئی ہیں ان کے تحت دہشت گردی کا ذمہ دار محض

''مذہب'' ہے۔ یہ تشریح یک طرفہ اور باطل ہے۔ ان تشریحات کے مبلغوں میں مغرب کے 'نئے' دہشت پسند ملحدوں کا ایک گروہ بھی شامل ہے، جو نہ صرف اسلام بلکہ مسیحیت کو بھی قصوروار سمجھتے ہیں۔ حقائق کو مخفی رکھنے والے اور مذہب کے حوالے سے گہرے تعصبات کے حامل اور تجریدی تشریحات کے مبلغ اس اہم گروہ میں رچرڈ ڈاکنز، ڈینئل ڈینیٹ، سیم حارس اور کرسٹوفر ہچنز شامل ہیں۔ لیکن کیا طاقتور خیالات اور تصورات قائم کر کے اور واقعات کی یک طرفہ تشریح سے دہشت گردی کی حقیقت کو سمجھا جا سکتا ہے؟ ہرگز نہیں! اس کے لیے ضروری ہے کہ علمیاتی سطح پر اس مشترک بنیاد کو تلاش کیا جائے جو نہ صرف تمام الٰہیات بلکہ مغربی فلسفیانہ تصورات اور انہی کے تحت متعین کیے ہوئے تصورِ الحاد میں یکساں طور پر موجود رہی ہے اور جس کو منکشف کرنے میں فرانس میں تشکیل پانے والے ڈی کنسٹرکشن کے فلسفے نے اہم کردار ادا کیا ہے۔ مسیحی الٰہیات ہو یا پھر مغربی ممالک میں جنم لینے والے ملحدانہ فلسفے، ان میں ایک قدر مشترک یہ رہی ہے کہ سب خود کو 'سچائی' اور 'خیر' کا نمائندہ تصور کرتے ہیں اور دوسروں کو 'باطل' اور 'برائی' کا علمبردار سمجھتے ہیں۔ الٰہیاتی مابعد الطبیعات ہی کی مانند خود کو مکمل سمجھنے والے مغربی ملحدانہ فلسفے اخلاقی، مذہبی اور سیاسی سطح پر ثنویت (Dualism) کی تبلیغ کرتے ہیں، یعنی مثبت و منفی، سچائی اور اچھائی، خیر اور شر، لازمہ و حادثہ اور سادہ و پیچیدہ جیسی اقدار کا نہ صرف معیار متعین کرتے ہیں، بلکہ ان مغربی فلسفوں میں خود کو ایک خالص ماخذ، مرکز اور اولین اور اعلیٰ گردانئے کا ''کلیت پسندانہ'' رجحان بھی اغلب ہے، جبکہ باقی سب کو یہ ''دوسرا'' (Other) یا ادنیٰ تصور کرتے ہیں۔ اقدار کے مابین اس نوع کی ثنویت کو قائم کرنے کے بعد ''دوسروں'' کی تشریح اپنے ہی متعین کردہ تعقلات (Concepts) کے تحت کرتے ہیں۔ تمام مغربی فلسفے کا یہ ایک ایسا بنیادی نقص ہے جو افلاطون سے لے کر ایڈمنڈ ہسرل تک کے فلسفوں میں موجود رہا ہے۔ ڈی کنسٹرکشن یہ بتاتی ہے کہ مغربی فلسفے ان تضادات اور شگافوں کو نہیں دیکھ پائے جو ان کے اپنے اندر موجود رہے ہیں۔ اس پس منظر میں دیکھا جائے تو مغربی فلسفے نے علمیاتی، اخلاقی اور سیاسی اقدار کے حوالے سے آج تک جو بھی معیارات قائم کر رکھے تھے وہ سب باطل محض تھے۔ انکی یہ درجہ بندی محض واہمہ تھی۔ آسان الفاظ میں یوں کہ اخلاقیات

لیکچر ہوں یا امریکی و مغربی ریاستوں کی ''تیسری دنیا'' کو 'لبرل جمہوریت' کو ایک اعلیٰ طریقہ کار قرار دیتے ہوئے باقی دنیا کو اس کے نرغے میں جھونکنے کی خواہش اسی باطل مغربی الٰہیاتی اور ملحدانہ فلسفوں کا مشترک اظہار ہے۔

اگر فرانس کے باغی فلسفی ژاک دریدا کی ڈی کنسٹرکشن کا اطلاق عہد حاضر میں برپا ہونے والی قومی اور بین الاقوامی اور ریاستی و غیر ریاستی دہشت گردی کی مہم اور اس حوالے سے امریکی و مغربی دانشوروں پر کیا جائے تو ان کے افکار میں اقدار کی ایسی ہی درجہ بندی قائم کی جاتی ہے اور اسی کی بنیاد پر خود کو درست اور دوسروں کو غلط ثابت کرنے کا رجحان واضح طور پر دکھائی دیتا ہے، جو ان کے انہیں تصورات کا غماز ہے جو صدیوں سے مغربی الٰہیات اور فلسفوں کی بنیادی خصوصیت رہا ہے۔ یہ ایک ایسی قدرِ مشترک ہے جو قدیم مذاہب اور روشن خیال دانشوروں میں یکساں طور پر موجود ہے۔ مغربی جامعات اور ذرائع ابلاغ میں جو پروپیگنڈا ہوتا ہے اس میں بھی اقدار کے مابین یہ درجہ بندی اغلب ٹھہرتی ہے کہ دہشت گردی چونکہ ایک بہت بری شے ہے، جبکہ مغربی ممالک تو خیر کی علامت ہیں، اس لیے دہشت گردی کے نظریاتی مراکز مغرب میں نہیں ہیں۔ تاہم ڈی کنسٹرکشن کی تھیوری جب 'مرکز' یا 'ماخذ' کی عکاسی کرنے والے مغربی فلسفوں پر حملہ کرتی ہے تو ساتھ میں 'مرکز' اور 'ماخذ' کی تنقید پیش کرتے ہوئے ان کی نظریاتی بنیادوں کو بھی جڑوں سے ہلا دیتی ہے۔ 'مرکز' یا 'ماخذ' کسی ایک جگہ پر موجود نہیں ہوتا، بلکہ اس کی حیثیت عالمگیر ہے، جس کے تحت دہشت گردی کو کسی ایک جگہ پر دریافت نہیں کیا جا سکتا۔ مثال کے طور پر 'سرد جنگ' میں حصہ لینے والے ''مجاہدین'' کا تعلق کسی ایک ملک سے نہ تھا۔ ان کی تربیت کرنے والے بھی کسی ایک جگہ سے تعلق نہیں رکھتے تھے۔ اگر ان کو متحرک کرنے والی آئیڈیالوجی رجعتی تھی تو ان کی تربیت کرنے والے جدید لبرل جمہوریت کے نمائندے تھے۔ جو ہتھیار انہوں نے استعمال کیے وہ بھی جدید لبرل جمہوری معاشروں میں تیار ہوئے تھے۔ لہٰذا کوئی ایک ایسا مرکز نہیں کہ جس پر سارا ملبہ گرا دیا جائے۔ پاکستان میں ہونے والی دہشت گردی کی نوعیت بھی ایسی ہی گنجلک ہے۔ دنیا کے مختلف ممالک سے دہشت گرد آزاد و لبرل معاشروں اور قومی ریاست کے مفادات کی تکمیل کے لیے یہاں دہشت گردی کرنے

میں مصروف ہیں، جن کے مراکز ہمسایہ اور برادر اسلامی ممالک میں ہیں، جن کی تربیت، سرمائے اور سہولیات کا فریضہ امریکی واتحادی اور ہندوستانی ریاست سرانجام دیتی ہے۔ بالکل ایسا ہی عمل پاکستان کی سیاسی پارٹیوں میں نظر آتا ہے، جو ایک دوسرے پر دہشت گردی کا الزام لگاتی ہیں، جبکہ خود بھی اسی عمل کا حصہ ہوتی ہیں۔

دہشت گردی کی ڈی کنسٹرکشن اس حقیقت کا انکشاف کرتی ہے کہ عہد حاضر میں اس نظریاتی ہتھیار کو کم وبیش سبھی ممالک اپنے مفادات کے تحت استعمال کر رہے ہیں۔ یہ ایک ایسا بنیادی نقص ہے جو الہیاتی مابعد الطبیعات اور لبرل جمہوری اور ملحدانہ مثالی آدرشوں میں یکساں طور پر موجود ہے۔ الہیاتی اور عقلی فلسفوں میں جب تک داخل اور خارج کی بنیاد پر 'اقدار' کے مابین یہ درجہ بندی قائم رہے گی اور ان پر عمل درآمد ہوتا رہے گا، اس وقت تک دہشت و بربریت کی اس بند گلی سے نکلنے کا کوئی امکان نہیں ہے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا عہد حاضر کا غالب فلسفہ یعنی ڈی کنسٹرکشن اس علمیاتی بحران سے نکلنے کا کوئی حل تجویز کرتا ہے؟ دریدا کہتا ہے کہ الٰہیات اور عقلی فلسفوں کی حدود کا تعین بہت ضروری ہے، اور ڈی کنسٹرکشن کے تحت جب عقلی فلسفوں کے تعقلات (Concepts) کی 'حدود' کو بے نقاب کر دیا جاتا ہے، جن کی راہنمائی میں یہ خود کو افضل اور دوسروں کو کمتر ثابت کرنے کے لیے کوشاں رہتے ہیں، تو بعدازاں الٰہیات اور عقلی فلسفوں پر اذعانی یقین کم ہونے لگتا ہے۔ لہٰذا ''حدود'' کے متعین ہونے سے خیر وشر اور مثبت ومنفی کے طے شدہ معیارات کی جڑیں بھی کھوکھلی ہونے لگتی ہیں۔ مختصر یہ کہ ڈی کنسٹرکشن علمیاتی، سیاسی اور سماجی عمل کی ایک مخصوص انداز میں قرأت پر اصرار کرتی ہے جو ایک مثالی معاشرے کے قیام کے لیے برپا کی جانے والی اس 'جدوجہد' سے مختلف ہے جس کی تبلیغ مارکسی مفکر کرتے ہیں، جو بالآخر پرولتاریہ کی آمریت پر منتج ہوتا ہے، اور ایک ایسی ہی مرکز بہ مائل ''کلیت'' کی جانب لے جاتا ہے جس کا انہدام اس کی اولین ترجیحات میں شامل ہوتا ہے۔ ڈی کنسٹرکشن کی مغربی فلسفوں اور لبرل جمہوریت پر تنقید انتہائی فکر انگیز اور متعلقہ ہے، جو علوم کا دائرہ تو وسیع کرتی ہے، تاہم یہ عہد حاضر کے بحران سے نکلنے کا کوئی متعین حل تجویز کرنے سے قاصر ہے۔

ڈی کنسٹرکشن اور ’انسان دوستی‘

بڑا بیانیہ یا ’’مہا بیانیہ‘‘ ایک ایسا تصور ہے جس کے حوالے سے ہمارا معاشرہ بہت زیادہ ذہنی وفکری الجھاؤ کا شکار ہے۔ لبرل ازم کے حامی بغیر اس پیچیدہ تصور کی تعریف پیش کیے اس بات کی وکالت کرتے ہیں کہ ’’مہا بیانیے کی موت‘‘ کی ساری بحث یا تو مذہب کے گرد گردش کرتی ہے یا اس کا مرکزی حوالہ مارکسزم ہے۔ المیہ یہاں پر یہ ہے کہ وہ لبرل ازم کے اندر مہا بیانیے کو نہیں دیکھتے۔ لبرل ازم کی ساری کی ساری روایت مہا بیانیے کی قبولیت پر مبنی ہے۔ وہ ’انسان دوستی‘ کا پرچار کرتے ہوئے اس فلسفیانہ روایت سے بھی نابلد رہتے ہیں کہ ڈی کنسٹرکشن ’ہیومن ازم‘ کے ہر تصور کو مہا بیانیے کے طور پر لے کر اس کے اندر کے تضادات کو دکھانا ضروری خیال کرتی ہے۔ ان کے ہاں یہ دعویٰ تو دکھائی دیتا ہے کہ ’’مہا بیانیے‘‘ ختم ہو چکے ہیں، لیکن انسان کی مرکزیت کے تصور میں مہا بیانیے کو دیکھنے میں ناکام رہتے ہیں۔ اس کے بعد وہ جن ’’سیکولر بیانیوں‘‘ کا ذکر کرتے ہیں ان کے اندر ’ہیومن ازم‘ کو بطورِ مہا بیانیہ نہیں دیکھتے، نہ ہی ان کی کوئی ٹھوس علمیاتی بنیاد کی نشاندہی یا تشکیل کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ جب نظریات کے حوالے سے غلط فہمیاں تشکیل پا جائیں تو ان کی تصحیح لازمی ٹھہرتی ہے۔

ڈی کنسٹرکشن کے مطابق ہر وہ فلسفہ، نظریہ، تصور جو ایک مرکزی تعقلی، تجربی یا ماورائے تجربی حوالہ رکھتا ہے، جو بحیثیت ماخذ، مرکز، موجودگی کی بنیاد پر ہر ’دوسرے‘ کو اپنے ہی حوالے سے جانتا، سمجھتا یا اس کی وضاحت کرتا ہے، وہ ’’مہا بیانیے‘‘ کے زمرے میں آتا ہے۔ الٰہیاتی مباحث میں چونکہ مرکزی حوالہ خدا کا ہے، اس لیے خدا کا تصوراتی مہا بیانیہ تھا۔ لاتشکیلی تنقید اور فلسفے کی روشن خیال روایت کا فہم رکھنے والے لوگ اس حقیقت سے آگاہ ہوں گے کہ جدید فلسفے

میں مرکزی حوالہ الٰہیات یا خدا نہیں، بلکہ خود انسان ہے۔ لہٰذا ہمارے عہد کا سب سے بڑا بیانیہ خود انسان ہے۔ جب بعض آزاد خیال یہ کہتے ہیں کہ مغربی ممالک نے مسیحیت کو مرکز سے ہٹا کر 'ترقی' کی تو دراصل وہ اس وقت انسان کی مرکزیت کے تصور کو تسلیم کر رہے ہوتے ہیں۔ المیہ بہرحال یہ ہے کہ وہ اس مرکز میں آئے ہوئے انسان کے اندر اس دہشت ناک قتال و بربریت کے پہلو کو نہیں دیکھتے، جو اس کے مرکز میں آنے کا نتیجہ ہے۔ مرکز میں آیا ہوا انسان بااختیار ہے، وہ خود ہی اپنی ترجیحات کو طے کرتا ہے اور انہیں عملی جامہ پہنانے کے لیے تعقلی طریقہ کار اختیار کرتا ہے۔ اسی طرح خود انسان ہی نظریے، فلسفے، اقدار، آدرش وغیرہ کی تشکیل کرتا ہے۔ سماجی سطح پر جو حیثیت انسان کی ہے متن کے حوالے سے وہی حیثیت 'مصنف' کی ہے۔ ''مصنف کی لامرکزیت'' کا تصور انسان کی لامرکزیت کے تصور سے جڑا ہوا ہے۔ ایک کو محفوظ کر کے دوسرے کو رد نہیں کیا جا سکتا۔ یہاں منطقی تجزیات اہم ہیں۔ منطقی تجزیے کو خواہش، حسد، بغض، نفرت کی بھینٹ چڑھا کر گمراہ کن خیالات کا انبار نہیں لگایا جا سکتا۔

یہاں یہ بات واضح رہنی بہت ضروری ہے کہ ڈی کنسٹرکشن جس طریقے سے مغرب میں تشکیل پائی ہے اس کا اصل ہدف مذہب نہیں، بلکہ انسان ہے، وہ انسان جو مذہب کو اپنے مفاد کے لیے استعمال میں لاتا ہے، جو مرکز اور اقتدار میں ہے، جو ان انسانوں کے لیے قوانین و اصول بناتا ہے جو ابھی 'مرکز' میں نہیں آئے، وہ انسان جو حقیقی انسانی مسائل سے توجہ ہٹا کر غریبوں، مفلسوں، استحصال زدہ لوگوں کو یہ یقین دلاتا ہے کہ مذہب کی اندھی تقلید میں اس کی بقا کا راز مضمر ہے، جو لامرکزیت کا شکار انسانوں کو یہ تعلیم دیتا ہے کہ وہ مذہب کو ایک بڑے بیانیے کے طور پر تسلیم کریں۔ ایسا انسان اپنے ذہن میں حقیقت کو تشکیل دیتا ہے، بعدازاں اسی حقیقت کے تصور کو اصل حقیقت پر مسلط کرتا ہے۔ وہ 'حقیقت' کے اپنے تضادات کو دیکھنے سے قاصر رہتا ہے۔ مغرب میں مسیحیت تو پہلے ہی مرکز سے ہٹ کر فلسفیانہ تعقلات میں سرایت کر گئی ہے اور انسان جو کہ لبرل اقدار کا قائل ہے، مرکزی حوالہ بن گیا ہے۔ مغرب میں مسیحیت ختم نہیں ہوئی بلکہ وہ لبرل اقدار کی شکل اختیار کر کے ایک اگلے مرحلے میں داخل ہو چکی ہے۔ جرمن فلسفی فریڈرک ہیگل نے مسیحیت کو ''مطلق آزادی'' کا مذہب قرار دیا تھا۔ جدید لبرل فلسفیانہ روایت

میں مسیحیت انسان کے حوالے سے ہی معنی حاصل کرتی ہے۔ کانٹ کے الفاظ میں مسیحیت تعقل کے لیے نہیں تعقل مسیحیت کے لیے جگہ چھوڑ دیتی ہے۔ ان معنوں میں ڈی کنسٹرکشن اس انسان کی مرکزیت کو چیلنج کرتی ہے، جس نے تعقل پسندی سے انسانی مسائل پر غلبہ پانے کا دعویٰ کیا تھا۔

انتہائی بنیادی سوال یہاں پر یہ اٹھتا ہے کہ جب ہم انسان کا ذکر کرتے ہیں تو ہمیں انسان کے اندر اس انسان کو بھی دیکھنا ہے جو ابھی انسان نہیں بن سکا۔ ہمیں سچائی اور ایمانداری سے اس سوال کا جواب تلاش کرنا ہے کہ جس انسان کی ڈی کنسٹرکشن مقصود ہے وہ دراصل ہے کیا اور اس کی ڈی کنسٹرکشن کس انسان کو باہر لانے کے لیے ضروری ہے۔ اہم نکتہ یہاں پر یہ ہے کہ انسان ایک نہیں بلکہ دو ہیں: ایک وہ انسان جو حاکم، مقتدر، بااختیار، ذرائع پیداوار پر قابض ہے۔ ان اوصاف سے عاری ہونے کا مطلب یہ ہے کہ 'دوسرا' انسان حقیقت میں اس انسان کے تصور سے کوسوں دور ہے جو جدید لبرل فلسفوں نے تشکیل دیا تھا۔ جو انسان مرکز میں ہی نہیں ہے، جو محکوم، پسا ہوا، استحصال زدہ اور مظلوم ہے، جس کی 'شناخت' اس کی اپنی نہیں بلکہ جدید لبرل بورژوا انسان نے عطا کر رکھی ہے، اس کو مرکز میں آنے سے روکنا یا ان فلسفوں، نظریات کو مہابیانیے کہہ کر رد کرنا جو اس انسان کو 'مرکز' میں لانے کی سعی کرتے ہیں، یہ فسطائیت ہی کی ایک شکل ہے۔ ڈی کنسٹرکشن کی ساری روایت اس فوق تجربی، بورژوا انسان کو محض نظری سطح پر مرکز سے ہٹانے کی کوشش ہے، جو جدید لبرل فلسفوں کا پیدا کردہ ہے، وہ انسان جو انسانوں کے اعلیٰ اور ادنیٰ تصورات واقدار کی تشکیل کرتا ہے، آزادی، مساوات، انفرادیت، انصاف کے کھوکھلے دعوے کرتا ہے، جو جنگیں برپا کرتا ہے، دہشت گرد تنظیموں کی تشکیل کرتا ہے، جس کے پاس اسلحے کے ذخائر ہیں، کمزور اقوام کے وسائل پر قبضے کے لیے ان کا وسیع سطح پر قتال کرتا ہے، اپنے مخالفین کو اپنی خود ساختہ جیلوں میں تاحیات قید کرنے کا بیڑا اٹھاتا ہے، دنیا کو اپنے معاشی، نظریاتی مفادات کی جہت پر تشکیل دیتا ہے، جو 'دوسرے' کو خود معنی پہناتا ہے، اپنے سوا سب کو 'مرکز' سے ہٹا دینا چاہتا ہے۔ وہ ہے جدید لبرل بورژوا انسان جو گزشتہ تین صدیوں سے ہر مغربی فلسفے کا مرکزی حوالہ رہا ہے، ایک بھی لبرل فلسفہ ایسا نہیں ہے جس میں

اس بورژوا انسان کو برقرار رکھنے کی کوشش نہ کی گئی ہو۔ نوعِ انسانی کی نجات و بقا کے لیے اس بورژوا انسان کی ڈی کنسٹرکشن کی ضرورت کو خود مغربی سماج میں محسوس کیا گیا ہے۔ اور یہی وہ نکتہ ہے جس کی تفہیم کا ہماری ساری مابعد جدید فکری روایت میں فقدان ہے۔ وہ نقاد جو لبرل روایت کی پاسبانی کا بیڑا اٹھائے ہوئے ہیں وہ اس مرکزی خیال کو بھی نہیں سمجھ رہے کہ ڈی کنسٹرکشن مغربی ہیومن ازم کی ساری روایت کو 'منہدم' کرنے کی داعی ہے۔ عہدِ سرمایہ داری میں انسان کے ان دو بنیادی تصورات سے ہٹ کر انسان کا کوئی اور تصور موجود نہیں ہے۔ ڈی کنسٹرکشن کے بعد اس سے پہلے کی کسی جگہ پر جا کر اس بورژوا انسان کے کسی تصور کا دفاع نہیں کیا جا سکتا۔

ڈی کنسٹرکشن کی حدود یہ ہیں کہ اس کی ساری بحث نظری سطح سے شروع ہوتی ہے اور وہیں ختم بھی ہو جاتی ہے۔ ڈی کنسٹرکشن کو عملی جامہ کیسے پہنانا ہے، اس کے بارے میں کوئی ایک بھی نکتہ پیش نہیں کیا گیا۔ اس کا قابلِ تحسین پہلو فقط یہ ہے کہ اس نے انسان کی مرکزیت پر قائم تمام لبرل فلسفوں کے حوالے سے تشکیک کو جنم دیا ہے۔ ان کے اندر رہتے ہیں ان کی کو غیر مستحکم کیا ہے۔ نظریے، تصورات، فلسفوں کا استحکام انہیں مطلق العنانیت کی جانب لے جاتا ہے، اور یہ انسان ہی ہے جو اپنی مطلق العنانیت کے لیے مخصوص نظریات کو مستحکم کرتا ہے اور انہیں خود سے مختلف نظریات سے نفرت پر اکساتا ہے۔ اس لیے فلسفوں سے تشکیل پائے ہوئے مستحکم (بورژوا) انسان کا تصور ہمہ وقت اس کی زد پر رہتا ہے۔ یہ نظری سطح پر جدید لبرل انسان، مصنف، جو خدا کو مرکز سے ہٹا کر خود مرکز میں آ گیا تھا، اسے مرکز سے ہٹانے کی سعی کرتی ہے۔ اس کا اطلاق ان طبقات پر کیا ہی نہیں جا سکتا جو کبھی مرکز یا اقتدار میں نہیں آئے۔ اور ان طبقات کی مرکز میں آنے کی خواہش کو بھی یہ قبول نہیں کرتی، کیونکہ یہ بنیادی طور پر مرکزیت کے تصور کے ہی خلاف ہے۔

ڈی کنسٹرکشن، مقتدر طبقات اور تصوف

ستر کی دہائی سے اب تک لاتشکیل کے حوالے سے جو تجزیے سامنے آئے ہیں، ان کے مطالعے کے بعد لاتشکیل فلسفے کے قاری کے لیے کوئی ایسا معمہ نہیں رہی کہ جس کے مرکزی خیال تک رسائی حاصل نہ کی جاسکے۔ جونہی اس کے مرکزی خیال تک رسائی حاصل کی جاتی ہے تو ساتھ ہی انسانی واخلاقی اقدار کی 'نفی' کا نکتہ بھی عیاں ہوتا ہے۔ اس 'نفی' کی نوعیت ایسی ہے کہ اس میں اثبات کا لمحہ کہیں بھی جنم نہیں لیتا۔ حقیقی سماجی عمل میں طبقات کے مابین افتراق کی سطحوں میں عدم امتیاز کے رجحان نے اقدار کے سوال کو مسلسل 'نفی' کے عمل کی وجہ سے اس حد تک مبہم اور ناقابلِ شناخت بنادیا ہے کہ انسانی واخلاقی عمل کے کسی بھی تصور کا جنم لینا ناقابلِ عمل دکھائی دیتا ہے۔ مغربی متصوفانہ فکر میں اس آخری 'اثبات' کے لیے 'نفی' کا تسلسل اسے بنیاد پرستی کی سطح تک لے آتا ہے، انسانوں کے مابین حقیقی امتیازات کی سطحوں کا تعین کیے بغیر انسانی و اخلاقی اقدار کی 'نفی' کا قضیہ لاتشکیل ہی کی طرح قطائیت کی حدوں کو چھونے لگتا ہے۔ فلسفیانہ حوالوں سے لاتشکیل اور تصوف کے درمیان فرق بنیادی نوعیت کا ہے۔ لاتشکیل میں فلسفیانہ مقولات کی ساختیاتی تشکیل کا عمل ابتدا میں واقع ہوتا ہے۔ یعنی 'اثبات' محض اس کی ساختیاتی ازسرِ نو ''تشکیل'' کی خاطر ہے، اس کے بعد اثبات کا لمحہ کہیں بھی نہیں ہے۔ متصوفانہ فکر میں 'اثبات' کا لمحہ آغاز میں نہیں بلکہ آخر میں واقع ہوتا ہے۔ اس سے قبل کا منظر مسلسل نفی سے عبارت ہے۔ لاتشکیل کے مطابق ہر طرح کی اقدار، جن کی شکست وریخت درکار ہے انہیں مقتدر طبقے سے منسوب کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اس اعتبار سے یہ مقتدر طبقات کو قبول نہیں ہے۔ تاہم اس میں مضمر اقدار کے درمیان عدم امتیاز کا پہلو ان تمام انسانی اور اخلاقی

اصولوں کا انہدام بھی ہے، جن کی لازمیت کو مسترد نہیں کیا جا سکتا۔ ان کا استرداد فسطائیت میں پناہ لینے کے مترادف ہے۔ مقتدر طبقے کو اقدار کے کلی ''انہدام'' کی وجہ سے 'لاتشکیل' کی ضرورت محسوس ہوئی، وجہ یہ کہ اقدار کی تشکیل و لاتشکیل سرمائے کی اپنی سرشت سے ہم آہنگ ہے۔ اقدار کے مابین اس عدم افتراقی نکتے کی وجہ سے لاتشکیل مقتدر طبقے کو ان کی پالیسیوں کو جاری رکھنے کا جواز فراہم کرتی ہے۔ متصوفانہ فکر میں نام نہاد ''اعلیٰ سچائی'' کی جستجو کی خاطر نفی کا تسلسل ان انسانی و اخلاقی اقدار کی نفی سے عبارت ہے، جن میں افلاطون کے 'اعیان' کی پختگی نہیں مگر کسی حقیقی کشمکش کے دوران کسی ایک لمحے میں ''قدر'' کے سوال کو نظر انداز کرنا ہی ایک ایسا پہلو ہے جو متصوفانہ فکر میں فسطائیت کے عناصر کو جنم دیتا ہے۔ اگر ہم حقیقی دنیاوی عمل پر یقین رکھتے ہیں تو ہمیں یہ بھی تسلیم کرنا ہے کہ کوئی بھی قدر حتمی نہیں ہے۔ ہر قدر کا کوئی نہ کوئی مافیہا ہوتا ہے۔ اس کے مطابق ہی کوئی 'قدر' متشکل ہونے کے عمل سے گزرتی ہے۔ لہٰذا تغیّر و تبدل مادی دنیا کی ایسی خصوصیّت ہے جو اقدار کے جمود کو توڑتی ہے۔ متصوفانہ فکر میں مادی دنیا کی سچائی کو تسلیم نہیں کیا جاتا، وجہ اس کی یہ ہے کہ مادے کو عدم وجود کے مماثل قرار دیا جاتا ہے۔ یعنی مادی دنیا کو باطل گردانا جاتا ہے۔ تغیّر چونکہ مادی دنیا کی سچائی ہے، جو جمود سے متضاد ہے اس لیے تغیّر کو غیر حقیقی سمجھا جاتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اس میں استقلال نہیں ہے۔ متصوفانہ فکر کے تحت ظلم و تشدد اور دہشت گردی وغیرہ ''کائناتی بگاڑ'' کا نتیجہ گردانا جاتا ہے، جس سے کائنات کی وحدت کو کوئی خطرہ لاحق نہیں ہے، یعنی ماورائیت ہر طرح کے 'بگاڑ' کے اثرات سے ماورا ہے۔ ماورائیت کے مفہوم میں انصاف بحیثیت ایک قدر ایک مستقل اور شناخت رکھتی ہے، جسے حقیقی دنیاوی عمل کے 'بگاڑ' سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ میرا موقف یہ ہے کہ حقیقی سماجی عمل میں 'انصاف' ایک ایسی قدر ہے جس کو ماورائی تناظر میں ایک ایسی قدر کے روپ میں دیکھنا درست نہیں جس کی شناخت کسی جامد فلسفے سے متعین کی جائے، نہ ہی اسے 'اعیان' سے متعین کرنا صحیح ہے، اس قدر کا تعین متغیر مافیہا کی بنیاد پر ہونے کا مطلب اس جمود کا خاتمہ ہے، جو مثالیت کی نمائندگی کرتا ہے۔ حقیقی عمل میں متصوفانہ فکر کی بنیاد اس نفی پر ہے جس میں جامد اور متغیر 'اقدار' کو متعین تصور کرتے ہوئے مسترد کر دیا گیا ہے۔ میرے خیال میں متصوفانہ فکر میں مضمر مذکورہ

عناصر کی بناء پر اسے فسطائیت اور دہشت سے ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ متصوفانہ فکر دہشت و بربریت اور استحصال کو غیر حقیقی گردانتی ہوئی مسترد کرتی ہے۔ حقیقی سماجی عمل سے ماخوذ اقدار، اچھائی، نیکی یا خیر کے حوالے سے خواہ کسی بھی سطح پر عمل آرا ہوں، ان کے ''روح'' پر اثرات کا کوئی امکان نہیں ہے۔ جب مادے کا روح میں داخل ہونا ناممکن ہے، جب مادے کو ماورائی عقلی اصولوں کا ایسا تخالف اور متضاد پہلو اور ''باطل کا مسکن'' قرار دے دیا جائے، جس کے ''روح'' پر اثرات کا امکان تک نہیں تو مادے سے متعلق کسی بھی قدر کے روح پر اثرات کا مرتسم ہونے کو کیسے قبول کیا جا سکتا ہے؟ اسی لیے متصوفانہ فکر مادی دنیا کو غیر حقیقی سمجھتی ہوئی باطل قرار دیتی ہے۔ متصوفانہ فکر میں باطل کو حقیقی عمل کے غلط بنیادوں پر استوار ہونے کا نتیجہ قرار نہیں دیا جاتا، بلکہ غلط عمل کو حقیقی دنیا کی خصوصیت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ اس میں کشمکش سے اعلیٰ اقدار اور نظام کے حصول کی کوشش کو مسترد کر دیا جاتا ہے۔ متصوفانہ فکر میں مادی دنیا سے کشمکش کے بعد اس پر غالب آنا ممکن نہیں، بلکہ اس پر غالب آنے کا واحد طریقہ یہ ہے کہ خود کو اس سے الگ کر لیا جائے۔ فلاطینوس کے مطابق ''مادے میں داخل ہو کر اس کی اصلاح کرنا ایک بہت ہی ہلاکت خیز مغالطہ ہے'' لہٰذا یہاں پر متصوفانہ فکر دہشت کا ساتھ دیتی ہے۔ دہشت کو سماجی عمل کے بگاڑ کا نتیجہ قرار نہیں دیتی، اسے مادی دنیا کی ازلی و ابدی خصوصیت قرار دیتی ہوئی اس سے منہ موڑنے کا درس دیتی ہے۔ یہی پہلو ایسا ہے جو نہ صرف مذاہب عالم کی نفی کرتا ہے، بلکہ انسان اور دنیا سے متعلق ہر قسم کے سچ کی بھی نفی کرتا ہے۔ متصوفانہ فکر میں اس حقیقی دنیا کی ذلت آمیز منظر کشی کی گئی ہے جس میں ہم زندگی بسر کرتے ہیں، جسے رہنے کے قابل بنانا ہمارا اولین مقصد ہے۔

سامراجی یلغار کا ایک پہلو تصوف کی اشاعت کر کے لوگوں کے اذہان سے اس فوقیتی ترتیب کے خیال کو محو کرنا ہے، جس کو میرے نزدیک جمود کے برعکس اس کے تغیر میں دیکھنا اس لیے لازمی ہے تاکہ انسانی واخلاقی اقدار کا قضیہ کسی نہ کسی متغیر مفہوم میں معنی پا سکے، بجائے اس کے کہ اسے ہر قدر سے محروم کر کے فسطائیت کے فروغ کے لیے استعمال کیا جائے۔ فسطائیت سے میری مراد محض مرکزیت کے فلسفے کے تحت جنم لینے والے تخالف کے پہلو کو حقیقی تخالف قرار

دیتے ہوئے خود میں ضم کر لینے سے نہیں ہے۔ میرے خیال میں مرکزیت سے انحراف کرتے ہوئے تخالف اور مرکزیت سے منسلک اقدار کو ان مقولات کے تحت دیکھ کر ان کا کوئی مفہوم تشکیل دینا ہے، جن کو مرکزی حیثیت میں ریاست اور غیر مرکزی حیثیت میں اس کے مخالفین استعمال کرتے ہیں۔ یعنی ریاست اور تخالف دونوں ایک ہی مقولے کے تحت فسطائی قرار دیئے جا سکتے ہیں۔

لاتشکیل حقیقی دنیا کو واہمہ قرار نہیں دیتی۔ لاتشکیل فلسفیانہ تعقلات کو حقیقی دنیا کو سمجھنے کے لیے ناکافی قرار دیتی ہے۔ تاریخی عمل کے تسلسل کی افادیت کو حقیقی گردانتے ہوئے ان تعقلات میں مضمر خلا کی نشاندہی کرتی ہے، جن کی 'موجودگی' کو بگاڑ کا باعث قرار دیا جا سکتا ہے۔ لاتشکیل کا مقصد اس ہیئتی عقلیت کو مسترد کرنا ہے جو اپنی معذوری کو تسلیم کرنے سے منکر ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اس معذوری کو دیکھنے سے بھی معذور ہے۔ لہذا لاتشکیلی پروجیکٹ کانٹ سے مارکس اور بیسویں صدی میں لوکاش اور اڈورنو کے فلسفوں کا تسلسل ہے۔ تاہم لاتشکیل میں ان عوامل کی قلت ہے، جو خلا کو پُر کرنے کے لیے ضروری ہیں۔ اس قلت کو محض ہیئتی عقلیت ہی سے منسوب کر دینا درست نہیں ہے، اگر اس خلا کو پُر نہیں کیا جاتا تو اگلی سطح پر یہ فقدان لاتشکیل میں مضمر ان مقولات کی معذوری سے عبارت ہے جو اگلے مرحلے پر کچھ بھی تجویز کرنے سے قاصر ہیں۔ دریدا نے ''تحریر اور افتراق'' میں ''آزادانہ کھیل کے عمل'' کو ''بے معنوی کھیل'' سے تعبیر کیا ہے (ص، ۲۶۰)۔ ''بے معنویت'' کا یہ عمل 'نفی' کو بنیاد پرستی کی حد تک لے جانے سے عبارت ہے۔ ''بے معنوی کھیل'' بلاتفریق نفی کا نتیجہ ہے۔ لہذا اس عمل میں مابعد الطبیعاتی عمل کی عکاسی کرتی ہوئی ان اقدار کی نفی لازمی ہے جو فلاطینوس کے متصوفانہ فلسفے میں اثباتی لمحے کو 'اثبات' ہونے کا جواز فراہم کرتی ہیں۔ حقیقی سماجی عمل میں مسلسل نفی پر اصرار کرنے سے مقتدر طبقے کو ایسا جواز فراہم کر دیا جاتا ہے کہ جہاں پر غلط اور صحیح، سچ اور جھوٹ، نیک و بد کی تفریق ختم ہو جاتی ہے۔ یہی نکتہ ہے جہاں لاتشکیل فسطائیت اور دہشت سے ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔

ڈی کنسٹرکشن اور مارکسزم

1960 کی دہائی سے مابعد جدید مفکرین کی تاریخ، سماج اور طبقات کے متعلق مختلف تعبیرات اور 1989 میں امریکی مصنف فرانسس فوکویامہ کی ''تاریخ کا خاتمہ'' کے بعد مارکسی نظریہ سازوں کو یہ چیلنج درپیش رہا ہے کہ مارکسزم کے دفاع میں کوئی ایسا مضبوط فکری دھارا سامنے آئے جس سے مارکسزم کی نظری وفکری سطح پر عملی اہمیت کا جواز مہیا ہو سکے۔ ''اذعانی مارکسزم'' یا کلاسیکی مارکسزم سے تعلق رکھنے والے کسی بھی نظریہ ساز کی طرف سے کوئی ایسی مضبوط تحریر سامنے نہیں آسکی جس میں فکری ونظری حوالوں سے دیگر فکری تشکیلات کو سامنے رکھ کر مارکسزم کا دفاع انتہائی منطقی و مدلل انداز میں کیا گیا ہو۔ نظری وفکری سطح پر خود سے متصادم فلسفوں سے نبرد آزما ہونا مارکسزم کی اسی روایت کا تسلسل ہے جسے خود مارکس اور اینگلز نے قائم کیا تھا اور بعد ازاں اسی روایت کے تسلسل میں لینن، لوکاش، گرامشی اور التھیو سے وغیرہ تاریخی مادیت کے اصولوں پر عمل کرتے ہوئے نئی سماجی وثقافتی تشکیلات کی روشنی میں مارکسزم کو اگلی سطح پر استوار کرتے رہے ہیں۔ بیسویں صدی کے اہم ترین فرانسیسی فلسفی ژاک دریدا نے اپنی ڈی کنسٹرکشن کی تھیوری کو 1967 میں پیش کیا تھا۔ بیشتر مفکر اسے مارکسزم کی ضد تصور کرتے تھے۔ تاہم دریدا کا ڈی کنسٹرکشن کو ایک ایسے وقت پر مارکسزم کی بنیاد پرستانہ شکل قرار دینا حیران کن بات ہے جب ایک طرف مغرب میں مارکسزم کی 'موت' کے دعوے کیے جا رہے تھے اور دوسری طرف لیوتارڈ جیسے فلسفی ''مہابیانیوں کی جانب تشکیک'' کا دعویٰ کر رہے تھے۔ دریدا کا یہ کہنا مارکسزم کے مخالفین کے لیے یقیناً تکلیف دہ ہے کہ مارکسزم کے بغیر ڈی کنسٹرکشن کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا۔ بورژوا فلسفوں میں کوئی بھی ایسا فکری دھارا موجود نہیں ہے جس

کو ڈی کنسٹرکشن کی وجہ سے بحران کا سامنا نہ کرنا پڑا ہو۔ ریدا نے واشگاف الفاظ میں کہا ہے کہ وہ مابعد جدید یا مابعد ساختیاتی مفکر نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ''تاریخ کا خاتمہ'' کی اشاعت کے ٹھیک چار برس بعد یعنی 1993 میں اس کی باکمال تصنیف ''سپیکٹرز آف مارکس'' (مارکس کے آسیب) شائع ہوئی۔ اس کتاب میں سرمایہ دارای نظام کے شدید بحران کی تفہیم اور تدارک کے لیے تاریخی مادیت کے اصولوں کو بروئے کار لانے پر زور دیا گیا ہے۔ یہی وہ کتاب ہے جس نے ایلن بیڈیو، انتونیو نیگری، سلیوو زیزک پیئر ماشرے اور فریڈرک جیمی سن جیسے اہم ترین فلسفیوں و ناقدین کی فکری سمت کو متعین کرنے میں بھی ایک اہم کردار ادا کیا ہے۔ اس کتاب میں دریدا مارکسی نقطہ نظر سے لبرل جمہوریت کی 'فتح' کے تصور کو انتہائی منطقی اور مدلل انداز میں مسترد کر دیتا ہے۔ ڈی کنسٹرکشن ایک ایسا فکری رجحان ہے جس نے تمام روشن خیال تعقلاتی فلسفوں میں موجود ان شگافوں اور تضادات کو بے نقاب کر دیا ہے جو تعقل پسندی کی برتری کو قائم کرتے ہوئے کسی نہ کسی حد تک لبرل جمہوریت اور فوق تجربی (Transcendental) فلسفوں کو تقویت دیتے رہے ہیں۔ ڈی کنسٹرکشن روایتی فلسفوں میں موجود ''موجودگی'' کے اس تصور کو مسترد کرتی ہے جس کے تحت 'پہلے' اور 'دوسرے' یا موضوع اور معروض کی ثنویت یا تخالف کو قائم کیا جاتا ہے اور اس کے بعد تعقلی منطق کو بروئے کار لاتے ہوئے تعقلات کا ایک ایسا وسیع نظام قائم کر دیا جاتا ہے کہ جس میں 'دوسرے' کی ''خود میں'' اور ''خود کے لیے'' شناخت کا قضیہ کبھی حل نہیں ہو پاتا۔ دوسرے کی خود میں اور خود کے لیے شناخت تجریدی نوعیت کی نہیں ہوتی، یہ اس تناظر میں تشکیل پاتی ہے، جس میں 'دوسرا' موجود ہوتا ہے۔ ڈی کنسٹرکشن کی روشنی میں دیکھنے سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ مغرب کی فلسفیانہ روایت جبری، متشدد اور دہشت انگیز تعقل پسندی کو پروان چڑھانے کی ہی ایک کوشش ہے۔ اور اسی فلسفے پر مغرب کی لبرل جمہوریت کی تمام عمارت استوار ہے۔ دریدا کی لبرل جمہوریت اور اس کے دفاع کے لیے تراشے گئے کم و بیش تمام نظریات پر تنقید کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ ایک طرف لبرل تعقل پسند روایت زوال کا شکار ہوئی ہے تو دوسری طرف مارکسزم کی ایک نئی تعبیر کے بعد اس کے 'مرکز' میں آنے کا راستہ ہموار ہوا

ہے۔لبرل جمہوریت کے فلسفیانہ نظام کا اختتام مابعد جدید فکر کی صورت میں سامنے آیا ہے اور ڈی کنسٹرکشن اس کی مخالف سمت میں کھڑی ہے۔

''مارکس کے آسیب'' ایک نئے سائنسی و تکنیکی عہد میں سرمایہ دارانہ نظام کے وحشیانہ جرائم، معاشی و سیاسی غلبے کے لیے گھناؤنی جنگوں کا احیا، بیروزگاری اور امیگریشن کے مسائل، مغرب میں بڑھتی ہوئی نسل پرستی، سیکولرازم کی تحدید، فرقہ وارانہ اور مذہبی شدت پسندی، قومی و بین الاقوامی ریاستوں کی نوعیت میں تبدیلی، اسلحے کے ذخائر میں توسیع، نیوکلیئر ہتھیاروں کا پھیلاؤ اور تعقلاتی فلسفوں میں مضمر ایسا بحران کہ جس کے تحت عملی اور فکری سطح پر تضادات کی تحلیل ناممکن ہو چکی ہے، پر توجہ مرکوز کرتے ہوئے سرمایہ داری نظام کے اصلاح پسندی کے تمام دعوؤں کو التباس (Illusions) قرار دیتی ہے اور اسے پہلے سے کہیں زیادہ گھناؤنے نظام کے طور پر پیش کرتے ہوئے نوع انسانی کے لیے خطرناک قرار دیتی ہے، اور اس سے نبرد آزما ہونے کے لیے ایک ''نئی انٹرنیشنل'' کی اہمیت پر زور دیتی ہے۔آج جس نئی انٹرنیشنل کی ضرورت ہے وہ اتنی ہی انقلابی ہوگی جتنی 1848 میں تھی۔نئی اور پرانی انٹرنیشنل کو جو شے آپس میں جوڑتی ہے وہ نئے تصورات کی تشکیل ہے، ایک مختلف عہد کی شناخت ہے۔ شناختوں کا بحران جس کی خصوصیت ہے۔اس کے بعد روایتی تشریحات و تعبیرات کو بغیر تنقید کے قبول نہیں کیا جا سکتا، نئے تصورات کی تشکیل کا تقاضا یہ ہے کہ جدوجہد کی نئی صورتوں کو تلاش کر کے انہیں ان نئے تصورات سے ہم آہنگ کیا جائے۔ڈی کنسٹرکشن نے علم الوجود، الٰہیات اور منطق کو بھی سخت چیلنج سے دوچار کر دیا ہے۔ان تینوں میں ''موجودگی'' کا پہلو مشترک ہے۔ اس کی سب سے واضح مثال جرمن فلسفی ہیگل کی 'منطق کی سائنس'' ہے جس میں منطق کو وجود کے تابع کر دیا جاتا ہے اور وجود کو 'موجود' تصور کیا جاتا ہے۔یہ ایسا فلسفہ ہے جو افلاطون کے اعیان سے ایڈمنڈ ہسرل کی ''مظہریات'' تک مختلف سطحوں کے ساتھ موجود ہے۔یہی وہ ''موجودگی کی مابعد الطبیعات'' ہے جو ڈی کنسٹرکشن کا ہدف ہے۔''موجودگی'' کو چیلنج کرنے سے وہ تمام تعقلات بھی اپنے 'ہونے' کا جواز کھو دیتے ہیں جو اس 'موجودگی' پر قائم ہوتے ہیں۔

مارکسزم میں فوق تجربیت کو تسلیم نہیں کیا جاتا اور نہ ہی مارکسی جدلیات ہیگل کی جدلیات کی مانند سوچ سے شروع ہو کر مطلق خیال تک کا سفر بغیر کسی رکاوٹ کے ایک دائروی شکل میں طے کرتی ہے۔ مارکسزم میں اصولوں کو کسی صورتحال پر نافذ کرنے سے پہلے ضروری یہ ہے کہ ان اصولوں کو کسی مقرونی (Concrete) صورتحال سے اخذ ہوتا ہوا دکھایا جائے۔ حقیقی صورتحال کے مطابق تعقلاتی اصولوں کی ڈی کنسٹرکشن مارکسزم کی خصوصیت ہے۔ لینن کے الفاظ میں مقرونی صورتحال کا مقرونی تجزیہ کیا جائے۔ یہی وہ بنیادی فرق ہے جو مارکسزم کو دیگر تمام فلسفوں سے الگ کرتا ہے۔ تصورات کی بدیہی (A Priori) موجودگی ہمہ وقت ڈی کنسٹرکشن کی زد پر رہتی ہے۔ تاہم مارکسزم کی وہ تشریح جو علم الوجود کے تصور پر استوار ہے، جو گزشتہ 'تعینات' پر انحصار کرتی ہے، جس کے مطابق طبقے یا پارٹی کا 'وجود' مستقل اور ناقابل تبدیلی ہے، اس کی ڈی کنسٹرکشن ہونا لازمی ہے۔ تصورات کی ماقبل موجودگی فوق تجربیت ہی کی دوسری شکل ہے، جو مارکسزم میں خیال پرستی کے تسلسل کو قائم رکھتی ہے۔ نئی تشکیلات کی روشنی میں پرانے تصورات کا عدم استحکام لازمی ہے۔ دریدا یہ یقین دلاتا ہے کہ مذکورہ کتاب میں ایسا کچھ بھی نہیں ہے جو مارکسزم کے خلاف ہو۔ نئے تصورات کی لازمیت کا فلسفہ مارکسزم سے متصادم نہیں، ہم آہنگ ہے۔ یہ بات بالکل واضح ہے کہ جب نئی سماجی تشکیلات یا پرانی تشکیلات کی توسیع سے پرانے تصورات کی توسیع ہوتی ہے تو طبقات، پرولتاریہ کی آمریت، قوم، ریاست اور سیاسی پارٹی کے روایتی پیمانے نئے تصورات سے ہم آہنگ ہونے کے لیے ناکافی ہوتے ہیں۔ تجربی حقیقت کا بحران تھیوری یا تعقلات کا بحران بن جاتا ہے۔ پرانے تصورات میں موجود شگاف یا تضاد جن کی ڈی کنسٹرکشن نشاندہی کرتی ہے، تصورات کی توسیع کا تقاضا کرتے ہیں۔ لہٰذا طبقات، قوم، ریاست اور سیاسی پارٹی کے کلاسیکی تصور میں توسیع عہد حاضر کی اہم ترین ضرورت ہے۔ ٹام لیوس ''مارکس کا آسیب'' پر لکھے گئے اپنے مضمون میں یہ اعتراض کرتا ہے کہ دریدا نے سماجی طبقات کی ضرورت سے انکار کر دیا ہے۔ ٹام لیوس بلاشبہ غلط کہتا ہے۔ ڈی کنسٹرکشن، دریدا کے الفاظ میں نہ ہی تجریدی ہے اور نہ یوٹوپیائی! یہ ایک دی گئی صورتحال میں ''سماجی، قومی، بین

الاقوامی طبقات، قومی ریاستوں میں سیاسی جدوجہد، شہریت اور قومیت کے مسائل اور پارٹی کی حکمتِ عملی'' کو اس حوالے سے نہیں دیکھتی کہ اس میں ''اعلیٰ اور ادنیٰ، ابتدائی اور ثانوی، بنیادی یا غیر بنیادی'' کیا ہے، بلکہ ڈی کنسٹرکشن اس بات کا جائزہ لیتی ہے کہ اس صورتحال میں ناگزیر کیا ہے اور اسے کن ''ساختیاتی پیچیدگیوں'' کا سامنا ہے۔ اس کے لیے پہلے سے موجود کسی بھی معیار کو حتمی تصور نہیں کیا جاسکتا۔ تجزیات نئے کی روشنی میں ہونے چاہییں، نہ کہ نئے کو پرانے میں مدغم کردیا جائے۔

گیارھواں تھیسس

''فلسفیوں نے مختلف طریقے سے دنیا کی تشریح کی ہے، اصل کام اس کو تبدیل کرنا ہے۔'' یہ ان گیارہ تھیسس میں سے آخری تھیسس ہے جو ہائی گیٹ، لندن میں کارل مارکس کے نصب شدہ بت پر لکھا ہوا ہے۔ مارکس نے یہ گیارہ تھیسس جرمن فلسفی لڈوگ فیورباخ کی مادیت پسندی کی تنقید پیش کرتے ہوئے 1845 میں لکھے تھے، مگر انہیں اپنی زندگی میں کبھی شائع نہیں کرایا تھا۔ ان کے ساتھی فریڈرک اینگلز نے پہلی بار ان تھیسس کو 1885 میں شائع کرایا تھا۔ مارکسی فلسفے میں ان تھیسس کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ ان کو سمجھے بغیر مارکسی فلسفے کی تفہیم بہت مشکل ہے۔ ان میں سے آخری تھیسس انتہائی اہمیت کا حامل اور پیچیدہ ہے، اسی میں انقلابیت کا وہ تصور موجود ہے، جو مارکسزم کی بنیادوں میں پیوست ہے۔ سطحی طور پر اس تھیسس کو پڑھ کر کئی سوالات ذہن میں جنم لیتے ہیں: کیا واقعی فلسفیوں نے دنیا کی تشریح پیش کی ہے اور دنیا کی تبدیلی میں ان کا کوئی کردار نہیں ہے؟ اس سے بھی بنیادی سوال یہ ہے کہ کیا دنیا تبدیلی کے عمل سے نہیں گزر رہی ہے؟ اگر فلسفیوں کی تشریح تک دنیا تبدیلی کے عمل سے نہیں گزر رہی تھی تو کیا جدلیاتی مادیت کے فلسفے کے اصول ہمیشہ سے متحرک نہیں تھے؟ کیا آئیڈیالوجی اور واقعات تاریخی عمل پر اثر انداز نہیں ہو سکتے؟ اگر تاریخ کا بنظرِ غور مطالعہ کریں تو یہ انکشاف ہوتا ہے کہ واقعات تاریخی عمل پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ جیسا کہ نائن الیون کے واقعے نے دنیا کو ایک مختلف سمت میں دھکیل دیا تھا۔ مذہبی آئیڈیالوجی کی بنیاد پر جنگیں بھی برپا ہوتی رہی ہیں۔ فلسفیوں کے فلسفے کی روشنی میں علمیاتی، اخلاقی اور جمالیاتی اقدار بھی متعین ہوتی رہی ہیں۔ بورژوا فلسفوں میں خیالات تاریخی سمت کو شعور اور طاقت کے زور سے متعین کرتے

رہے ہیں۔ تاہم ان باتوں کا اس تھیسس کی تشریح و تعبیر سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ بہر حال اس سوال کا جواب تلاش کرنا بہت ضروری ہے کہ مارکس کے اس تھیسس کا اصل مفہوم کیا ہے اور خود مارکسی فلسفی اس کا کیا مفہوم اخذ کرتے رہے ہیں؟ یہ بات مجھے واضح طور پر محسوس ہوئی ہے کہ مارکسی فلسفیوں نے اس تھیسس سے بہت غلط مفاہیم اخذ کیے ہیں۔ بعض کا خیال ہے کہ اس سے مراد صرف 'انقلابی' تبدیلی ہے۔ جب وہ انقلابی تبدیلی کا ذکر کرتے ہیں تو وہ 'انقلاب' کے مفاہیم کو سمجھنے میں بھی ناکام رہتے ہیں۔ جاگیرداری سماج کے انہدام اور صنعتی سماج کے ظہور کو وہ انقلابی تبدیلی نہیں سمجھتے، جس کا براہِ راست تعلق سماجی پیداواری عمل اور اس پر جنم لینے والے رشتوں کی انقلابی تبدیلی سے تھا۔ انقلاب ان کے لیے محض ایک واقعہ بن جاتا ہے جو کہیں پچاس یا سو برسوں کے بعد رونما ہوتا ہے، مگر ان پچاس یا سو برسوں کے دوران جو صنعت، تجارت، اجناس کی گردش، ان کے نتیجے میں جنم لینے والے رشتوں میں جو تبدیلیاں ہوتی ہیں، وہ ان کا تجزیہ اس گیارھویں تھیسس کی روشنی میں نہیں کر پاتے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ سو برس کے بعد برپا ہونے والی 'انقلابی' تبدیلی کے لیے ان انگنت تبدیلیوں کا تجزیہ کرنے میں ناکام رہتے ہیں، جو ان سو برسوں میں تسلسل سے عمل میں آتی رہتی ہیں۔

یہ درست ہے کہ فلسفیوں نے دنیا کو جاننے اور سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن عینیت پسند اور مادیت پسند فلسفیوں سے اہم ترین غلطی یہ سرزد ہوئی ہے کہ انہوں نے انسان کو اس کے فعال کردار میں سمجھنے کی کوشش نہیں کی ہے۔ عینیت پسندی میں فعلیت کا جو تصور موجود تھا وہ تجریدی نوعیت کا تھا۔ وہ پیداواری فعلیت پر مبنی نہیں تھا، اس کی نوعیت یا تو اخلاقی تھی یا پھر علمیاتی۔ فعال سے مراد یہ کہ جب انسان اپنی بقا کی خاطر شعوری طور پر فطرت کو سماج میں بدلتا ہے، اور اس کے نتیجے میں خود بھی تبدیل ہوتا ہے۔ پیداوار کا یہ عمل وہ اکیلے ہی سرانجام نہیں دیتا، بلکہ وہ دوسرے انسانوں کے اشتراک سے اس عمل کو سرانجام دیتا ہے۔ پیداوار انفرادی نہیں ہوتی بلکہ سماجی نوعیت کی ہوتی ہے، جس میں وہ دوسرے انسانوں کے ساتھ رشتوں میں بندھا ہوتا ہے۔ پیداوار از سرِ نو پیداوار ان رشتوں کی بھی پیداوار ہوتی ہے۔ نئے رشتے بنتے ہیں، پرانے منہدم ہو جاتے ہیں۔ جاگیرداری سماج میں صنعت کی تشکیل و ارتقا سے نئے رشتے، نئے

فلسفے، آئیڈیالوجی اور مذہب کی نئی تعبیریں اس پیداواری عمل کے ارتقا کا نتیجہ ہیں۔

مادیت پسند فلسفیوں نے مادی دنیا کو اولیت دی، اور اس نتیجے پر پہنچے کہ یہ مادی یا خارجی دنیا ہی ہے جو انسان کے ذہن میں منعکس ہوتی ہے، لہذا انسان ان کے لیے شعور سے عاری محض ایک مجہول وجود بن کر رہ گیا تھا۔ انہوں نے انسان کے اس عمل، اس کی فعلیت کو نہیں جانا جس کے دوران وہ فطرت اور اپنے وجود کو سماج میں تبدیل کرتا ہے۔ انہوں نے یہ نہیں جانا کہ سماج اور صنعت حقیقت میں انسان ہی کا خارجی وجود ہیں۔ ایک ایسا خارجی وجود جو اس کی اپنی فعلیت کے نتیجے میں وجود میں آتا ہے۔ یہی اس تبدیلی کا مفہوم ہے جس کی وضاحت اس آخری تھیسس میں پیش کی گئی ہے۔ انقلابی سے مراد پچاس یا سو برسوں کے بعد رونما ہونے والی 'انقلابی' تبدیلی نہیں ہے، بلکہ فلسفے یا نظریے کی شکل میں اس تبدیلی کو جاننا ہے جو انسان کے اپنے عمل، اس کی اپنی فعلیت کا نتیجہ ہے۔ اس تبدیلی کو جاننے کے عمل کا آغاز ہی نظریے کی تشکیل کرنا ہے، یعنی خیال جب اس تبدیلی کے عمل سے جڑتا ہے جو عمل انسان کا اپنا عمل ہے تو نظریے اور عمل کی جدلیات کی تشکیل ہوتی ہے۔ نظریے کی یہی وہ تخفیف ہے جس کا اصل کام اس تبدیلی کے عمل تک پہنچنا ہے۔ تبدیلی کا عمل حقیقت میں ایک انقلابی عمل ہی ہوتا ہے، فلسفے، نظریے میں انقلابیت اسی صورت ممکن ہے جب وہ حقیقی تبدیلی کے عمل کی تفہیم کرے، یعنی تبدیلی کو اس کے تبدیل ہونے کے عمل میں سمجھے۔ نظریہ، فلسفہ جب تبدیلی کو اس کے تبدیل ہونے کے عمل میں سمجھتا ہے تو اس تبدیلی سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے۔ اس طرح عمل اور خیال میں کوئی شگاف نہیں رہتا۔ ایک فعال انسان اس کے مرکز میں ہوتا ہے۔ فعال انسان کی فعلیت کی تفہیم ہی سے نظریے اور عمل کی جدلیات قائم ہوتی ہے۔ اس طرح فلسفہ، نظریہ انسان کی اپنی فعلیت سے جڑ جاتا ہے۔ انسانی فعلیت کے ساتھ نظریے اور فلسفے کی یہی تبدیلی ہے جو اسے انقلابیت سے ہمکنار کرتی ہے۔

انسان سماج میں اکیلا نہیں رہتا۔ اس کی ہر پیداواری فعلیت اسے دوسرے انسانوں سے جوڑ دیتی ہے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شخص ایک کارخانہ چلاتا ہے یا کوئی شخص بیکری کا مالک ہے تو وہ دوسرے انسانوں کے ساتھ ایک سماجی رشتے میں جڑا ہوا ہے۔ اس صورت میں

اس اکیلے انسان کی فعلیت کونہیں جانتا، بلکہ اس کی فعلیت کو اس اجتماعی تناظر میں جاننا ہوتا ہے جس سے وہ بندھا ہوتا ہے۔ فلسفے، نظریے کا کام اس تمام سماجی فعایت کو جاننا ہے جو انسانوں کے باہمی عمل کا نتیجہ ہوتی ہے۔ تمام مغربی فلسفے کا بنیادی نقص ہی یہ رہا ہے کہ اس میں حقیقی، عملی، فعال انسان کونہیں جانا گیا، اس میں انسان کو یا تو تجریدی طور پر ایک اخلاقی وجود سمجھ لیا گیا، یا علمیاتی نقطہ نظر سے کائنات کے بارے میں غور وخوض کو فلسفے کا موضوع سمجھ لیا گیا تھا، جبکہ انسان کا اصل مقصد اس کی اپنی عملی فعلیت کو جاننا تھا کہ وہ کس طریقے سے موجودہ سطح تک پہنچا ہے۔ مقتدر طبقات یہ چاہتے ہیں کہ انسانوں کو مذہبی، اخلاقی، علمیاتی اور جمالیاتی فلسفوں میں الجھا کر رکھیں۔ وہ ہرگز ایسا نہیں چاہتے کہ محنت کش اس فلسفے کا فہم حاصل کریں جو انہیں ان کی عملی فعلیت کا علم دیتا ہے، کیونکہ عملی فعلیت کو جاننے کے عمل میں انقلابیت کا تصور موجود ہے۔ لہذا ''انقلابی، عملی، فعلیت، تبدیلی'' ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو ہیں۔ سرمایہ داری نظام ازلی اور ابدی نہیں ہے، جیسا کہ اس کے پاسبان تصور کرتے ہیں۔ یہ تاریخی طور پر متعین ہے، مخصوص مادی، معاشی اور تاریخی حالات میں تشکیل پایا ہے۔ گیارھویں تھیس کی انقلابیت یہ ہے کہ اس میں سرمایہ داری کے ظہور وارتقا کو جاننے کا تصور موجود ہے۔ سرمایہ داری کو جاننے کا عمل ہی ہے جو مارکسزم کو ایک انقلابی فلسفے کے طور پر پیش کرتا ہے۔ صنعت جو کہ انسان کا خارجی وجود ہے، اس کی اپنی فعلیت کا نتیجہ ہے۔ اس تھیس کی روح کے مطابق سرمایہ داری نظام میں صنعت کو بطورِ غالب طریقہ پیداوار سمجھ کر، اس کے تشکیل کردہ رشتوں کی بنیادوں کو تعقلی طور پر جاننے سے ہی اس انقلابی 'نظریے' کی تشکیل ہوئی ہے۔ لہذا یہ بات ذہن میں رکھنا بہت ضروری ہے کہ جاننے کا عمل بھی ایک انقلابی عمل ہی ہوتا ہے، بشرطیکہ اس میں اس عمل کو جانا گیا ہو، جو انسان کی اپنی فعلیت کا نتیجہ ہے۔

پہلے تین تھیسس

کارل مارکس نے لڈوگ فیور باخ پر 1845 میں گیارہ تھیسس لکھے تھے، جو کہ بہت ہی مختصر، مگر انتہائی جامع اور پُر مغز ہیں۔ان تھیسس کی سب سے بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ ان میں مارکسی فلسفہ ماضی کے تمام فلسفوں کی حدود متعین کرتا ہوا اپنا راستہ تمام مغربی فلسفے سے الگ کر لیتا ہے۔ان میں سے پہلے تین تھیسس میں نہ صرف مارکسزم سے پہلے کی مادیت پسندی بلکہ عینیت پسندی کی بھی بہت ہی مختصر مگر جامع تنقید پیش کی گئی ہے۔یہ تھیسس مادیت پسندی اور عینیت پسندی کے تجریدیت کے پہلو کو عیاں کرتے ہوئے سماج کی حقیقی تاریخی بنیادوں کو جدلیاتی نقطہ نظر سے واضح کرتے ہیں۔ جہاں ایک طرف ایک ہی نکتے پر زور دیا جاتا ہے تو دوسری طرف اس نکتے کے برعکس کسی دوسرے نکتے کی اہمیت کو بھی واضح کر دیا جاتا ہے۔ویسے تو یہ گیارہ تھیسس مارکس سے پہلے تک کے تمام مادیت پسند اور عینیت پسند فلسفے کی تنقید پیش کرتے ہیں، لیکن میں یہاں صرف پہلے تین تھیسس پر توجہ مرکوز کروں گا۔واضح رہے کہ یہ تھیسس مارکسی فلسفے میں انتہائی اہمیت کے حامل ہیں اور انہیں سمجھے بغیر مارکسی فلسفے کی تفہیم آسان نہیں ہے۔پہلا تھیسس کچھ یوں ہے:

''اب تک کے مادیت کے فلسفے کی سب سے بڑی خامی یہ رہی ہے (جس میں فیور باخ کا فلسفہ بھی شامل ہے) کہ اس میں شے، حقیقت، حسیت کو معروض کی ہیت یا محض تفکر کی صورت میں سمجھا جاتا رہا ہے، اسے نہ موضوعی طور پر اور نہ ہی حسی اور عملی انسانی فعلیت کے طور پر ہی سمجھا گیا ہے۔عینیت پسندی میں اس کے فعال پہلو کی نشو نما مادیت پسندی کے برعکس محض تجریدی طور پر ہوئی تھی، بہرحال اس طریقے سے حقیقی اور حسیاتی فعلیت کو جانا نہیں جا سکتا۔

فیور باخ حسیاتی معروضات کو فکر کے معروضات سے الگ کر لیتا ہے، وہ انسانی فعلیت کو معروضی فعلیت کے طور پر نہیں سمجھتا۔ اپنی کتاب ''مسیحیت کا جوہر'' میں وہ نظریے ہی کو حقیقی انسانی رویہ سمجھتا ہے، جبکہ عمل کو اس کے کثیف تجارتی شکل میں سمجھا اور طے کیا جاتا ہے۔ اس طرح وہ 'انقلابی'، ''عملی تنقیدی' فعلیت کی اہمیت کو سمجھنے میں ناکام رہتا ہے۔''

پہلے ہی جملے میں مادیت کے اس پہلو کو یکسر رد کر دیا گیا ہے کہ خارجی دنیا انسان کے شعور سے الگ وجود رکھتی ہے اور انسانی فعلیت کے برعکس محض خارجی عمل ہی انسان کے شعور میں منعکس ہوتا ہے۔ اگر اس بات پر یقین کر لیا جائے کہ خارجی عمل انسان کے شعور میں محض منعکس ہوتا ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ شعور محض خارجی عمل کی انفعالی تجسیم ہے اور اس کا کردار قطعی طور پر فاعلانہ کردار نہیں ہے۔ لہذا پہلا ہی جملہ موضوعی اور معروضی کی جدلیات پر قائم ہے۔ واضح رہے کہ یہاں حسیات کا کردار ایسا نہیں کہ جہاں محض خارجی دنیا انسان کے شعور میں منعکس ہوتی ہے، بلکہ حسیات کی جگہ محض عملی فعلیت میں بنتی ہے۔ اس میں اہم ترین عنصر حسی فعلیت کا ہے۔ پہلے ہی تھیس میں موضوعی عنصر ہی تھا جس کو خود ولادیمیر لینن نے یکسر نظر انداز کر دیا اور نتیجہ اس کا یہ نکلا کہ لینن نے ''مادیت اور تجربی انتقاد'' جیسی کتاب لکھی، جسے آج قطعی طور پر قدر کی نگاہ سے نہیں دیکھا جاتا۔ لینن کی یہ کتاب ہیگلیائی مارکسیوں جیسا کہ کارل کورش کی ''مارکسزم اور فلسفہ'' اور جارج لوکاش کی ''تاریخ اور طبقاتی کشمکش'' سے براہِ راست متصادم تھی۔ پہلا تھیس یہ واضح کرتا ہے کہ شعور کے فاعلانہ کردار کا فیور باخ تک کے مادیت کے فلسفے میں یکسر فقدان تھا۔ پہلا تھیس یہ بھی واضح کرتا ہے کہ موضوعیت کے فاعلانہ کردار کا یہ پہلو جرمن فلسفے بالخصوص کانٹ کے ''تعقل عملی'' کے فلسفے میں واضح طور پر تشکیل دیا جا چکا تھا۔ پہلے تھیس سے واضح یہ ہوتا ہے کہ جہاں مادیت پسندی میں موضوع کے فاعلانہ کردار کو یکسر نظر انداز کیا جاتا رہا ہے تو وہاں عینیت پسندی میں سارا انحصار ہی موضوع کے فعال کردار پر کر کے مادیت کے اس پہلو کو نظر انداز کیا گیا ہے جو عینیت پسندی کے موضوعی عنصر کو معروضی بنیاد فراہم کرتا ہے۔

مارکس نے ان تھیس میں مادیت پسندی کے نقطہ نظر سے جن اہم ترین نکات پر بحث کی

ہے، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس میں 'معروضیت' کے فلسفے کو یکسر رد کر دیا گیا ہے، یعنی میکانکی مادیت اور عینیت پسندی میں انسان اور خارجی دنیا کے درمیان ایک خلیج موجود رہتی ہے۔ وہ دنیا جو انسان تک حسیات کی وساطت سے پہنچتی ہے، جس میں انسان کی عملی فعلیت کو شامل نہیں رکھا جاتا وہ لازمی طور پر معروضیت کے حصار میں رہتی ہے۔ موضوعی اور معروضی کے اس 'تخالف' کو پہلے ہی تھیسس میں مسترد کر دیا گیا ہے۔ مادی دنیا انسان سے الگ وجود رکھتی ہے، خارجی عمل انسان کے شعور میں منعکس ہوتا ہے، اور انسان محض ایک مجہول شے ہے جس کے شعور پر خارجی عمل کے اثرات مرتب ہوتے رہتے ہیں اور انسان کسی بھی طرح کا فاعلانہ کردار ادا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا، ان تمام نتائج کو پہلا تھیسس مسترد کرتا ہے۔ انسان خود سے 'الگ' خارجی دنیا کا محض علم حاصل نہیں کرتا، جیسے کہ پہلے ہی فقرے سے واضح ہے، بلکہ انسان کا اصل کام اپنی ہی فعلیت، اور اپنے ہی عمل کو اس حالت میں جاننا ہے جب انسان خارجی دنیا کو تبدیل کر رہا ہوتا ہے۔ انسانی عملی فعلیت کے دوران جہاں خارجی دنیا تبدیل ہوتی ہے تو وہاں انسان خود بھی تبدیل ہوتا ہے۔ فلسفے کا کام یہ ہے کہ اس تبدیلی کے عمل کو جانے، نہ کہ خارجی دنیا سے الگ ہو کر محض اس کے بارے میں تفکر کرتا رہے۔ دوسرے تھیسس میں اس نکتے کو مزید صراحت سے پیش کیا گیا ہے، جو کچھ یوں ہے:

''یہ سوال کہ معروضی سچ کو انسانی فکر سے ہی منسوب کیا جا سکتا ہے صرف نظریے کا نہیں، بلکہ ایک عملی سوال ہے۔ انسان کو لازمی طور پر سچ کو ثابت کرنا ہے، یعنی اس کی حقیقت اور طاقت، اس کے یک طرفہ پن کو عمل میں ثابت کرنا ہے۔ فکر کی حقیقت اور عدم حقیقت کا تنازعہ جب عمل سے کٹ جائے تو وہ محض ایک متکلمانہ سوال رہ جاتا ہے۔''

انسانی تفکر کا مرکز و محور محض ''معروضی سچ'' کو شعور میں منعکس کرنا ہی نہیں ہے، بلکہ انسان کی اپنی ہی فعلیت اور عمل (پریکٹس) کو ہونا چاہیے۔ تھیوری عمل سے اسی وقت ربط میں آتی ہے جب وہ عمل کو جانتی ہے۔ عمل مسلسل ہے، کوئی ایسا عمل نہیں جس میں انسان فعال نہ ہو، اور کوئی ایسا عمل نہیں جو شعور کے فعلیت کے بغیر طے پائے۔ محض عمل کو جاننا اور اس شعور کو نہ جاننا جو عمل کی بنیاد میں کارفرما ہے کا مطلب یہ ہوا 'حقیقت' کے یک طرفہ پن تک ہی رسائی حاصل کی

جارہی ہے، اسی طرح شعور کے فعال کردار کو جاننے کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ حقیقی عملی فعلیت جس میں شعور کی اپنی لازمیت موجود ہے، اسے نظر انداز کیا جارہا ہے۔ انسانی فعلیت میں شعور اور عمل کی جدلیات کو یکسر نظر انداز کرنے کا لازمی نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ مادیت پسندی اور عینیت پسندی کی ترویج ہوتی رہی ہے۔ مارکسی فلسفے کا اصل مقصد انسان کی فعلیت میں شعور اور عمل کی وحدت کو جاننا ہے۔

اب تک کے تجزیے سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ عینیت پسندی کا سب سے بنیادی نقص ہے کہ اس میں انسانی فعلیت کو اس عمل (پریکٹس) سے الگ کرلیا جاتا ہے کہ جس کے دوران انسان خارجی دنیا کو تبدیل کرتا ہے اور اس کے نتیجے میں خود بھی تبدیل ہوتا ہے۔ لہذا جدلیاتی مادیت کا تقاضا ہے کہ تھیوری کو تبدیلی کے عمل سے جوڑ کر تشکیل دیا جائے۔ تھیوری کو اس عمل (پریکٹس) کی تفہیم کرای ہے جو بہ یک وقت ایک فعلیت بھی ہے اور عمل بھی! فلسفی کا فرض یہ ہے کہ وہ فلسفیانہ فعلیت کو اس عملی فعلیت سے الگ نہ کرے، کیونکہ اگر وہ ایسا کرتا ہے تو وہ مادیت پسند یا عینیت پسند تو کہلا سکتا ہے، مگر اس کا مادی جدلیات سے کوئی تعلق نہیں ہوگا۔

ان گیارہ تھیسس میں 'عمل' (پریکٹس) کا لفظ صرف آخری تھیسس میں استعمال نہیں ہوا ہے۔ باقی تمام تھیسس میں 'عمل' کے لفظ کا کثرت سے استعمال ہوا ہے، اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ 'انقلابی' 'فعلیت' 'خود کی تبدیلی' جیسے تصورات 'عمل' سے وابستہ ہیں۔ لہذا ہمیں ان گیارہ تھیسس کی قرأت سے ہی انقلابی تبدیلی کے عمل کی تفہیم کرنی ہے۔ انقلابی تبدیلی کا وہ تصور کہ جس کے تحت کوئی ''انقلابی جماعت'' کروڑوں لوگوں کی نمائندہ بن کر ان کے حقوق کا تحفظ کرتی ہے، مارکس کے ان تھیسس میں موجود نہیں ہے۔ لہذا انقلابی عمل، حقیقت میں، خود کی تبدیلی اور سماج کی تبدیلی کا عمل ہے۔

تیسرا تھیسس کچھ یوں ہے:

''حالات کی تبدیلی اور تربیت کے تعلق سے مادیت پسندی کے اس اصول میں کہ انسان حالات کی پیداوار ہوتے ہیں میں اس بات کو فراموش کردیا جاتا ہے کہ انسان ہی حالات کو تبدیل کرتے ہیں اور تعلیم دینے والے پر بھی لازم ہے کہ وہ تعلیم حاصل کرے۔ یہ اصول لازمی طور پر

سماج کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے، جس میں ایک کو دوسرے پر فوقیت حاصل ہوتی ہے۔"

اس تیسرے تھیسس میں دو اہم باتیں کی گئیں ہیں اور دونوں ہی میں جدلیاتی عمل کو ملحوظ خاطر رکھا گیا ہے۔ مادیت پسندی کے مطابق انسان حالات کی پیداوار ہوتے ہیں۔ اگر صرف اسی کو مکمل بات سمجھ لیا جائے تو یہ جدلیات نہیں بلکہ مابعد الطبیعات کہلائے گی۔ کیونکہ جدلیاتی سچ یکطرفہ نہیں ہوتا، بلکہ اس سچ کا الٹ بھی سچ ہی ہوتا ہے۔ یہاں 'الٹ' سے مراد یہ ہے کہ یہ درست ہے کہ انسان حالات کی پیداوار ہیں، لیکن یہ بھی سچ ہے کہ خود حالات انسان کی پیداوار ہیں۔ تھوڑا سا غور کرنے سے یہ نکتہ عیاں ہو جاتا ہے، لہٰذا سرسری طور پر نظر ڈالنے سے جو بات یکطرفہ دکھائی دیتی ہے، غور کرنے پر اس کی جدلیاتی اہمیت واضح ہو جاتی ہے۔ اسی طرح تعلیم دینا اور تعلیم دینے کے عمل سے اکتساب کرنا ہی جدلیاتی سچ ہے۔ کوئی شخص خواہ کتنا ہی بڑا انقلابی کیوں نہ ہو، وہ محنت کشوں کی جدوجہد کو محض ان نتائج کے مطابق نہیں ڈھال سکتا جو بذات خود کسی جدوجہد کے نتیجے میں تشکیل پاتے ہیں۔ سماج میں محنت کشوں کی جدوجہد اور انقلابی رہنما کی رہنمائی کے درمیان جدلیاتی تعلق موجود رہتا ہے۔ کوئی ایسا انقلابی نہیں ہے جو محض اپنی خواہشات کے مطابق جدوجہد کا رخ متعین کر سکے۔ جدوجہد کے دوران میں محنت کشوں کا شعور کس سطح پر تشکیل پا رہا ہے، اسے جاننا کسی بھی انقلابی رہنما کے لیے لازمی ہے۔ محنت کشوں کی جدوجہد کے دوران میں ان کے شعور کی سطح کو جاننا، خود کو اس کے مطابق ڈھال کر اس کے اندر سے مزید جدوجہد کی لازمیت کو دریافت کرنا ایک ایسا عمل ہے جس کا اکتساب ہر انقلابی رہنما کو لازمی کرنا چاہیے۔

تیسرے تھیسس میں مارکس نے 'انسانی فعلیت' کو 'خود کی تبدیلی' ہی کا متبادل سمجھا ہے۔ اور خود کی تبدیلی 'عمل' سے ہوتی ہے۔ اب سوال یہ اٹھتا ہے کہ عمل، فعلیت یا خود کی تبدیلی کے انقلابی مفہوم کی تشریح کیسے کی جائے؟ کیا انقلابی کا تصور عمل، فعلیت یا خود کی تبدیلی سے الگ کہیں موجود ہے؟ ایسا ہرگز نہیں ہے! مارکسی فلسفے میں کوئی ایک مقولہ یا تصور کسی دوسرے مقولے یا تصور سے حتمی طور پر علیحدہ نہیں ہے۔ یہ سب ایک دوسرے سے داخلی و خارجی سطح پر جڑے ہوئے ہیں اور مسلسل حرکت اور تبدیلی کے عمل سے گزر رہے ہیں۔ یہ ایک ایسا بنیادی

پہلو ہے جو مارکس کو ہیگل سے جوڑتا ہے اور جس کا فیور باخ کے فلسفے میں فقدان تھا۔

عمل، فعلیت، خود کی تبدیلی، انقلابی جیسے تصورات باہم مربوط ہیں۔ ان کو قدرے واضح صورت میں مارکس نے "1844 کے معاشی اور فلسفیانہ مسودات" میں انسان اور فطرت کے درمیان تعلق کی نوعیت کا تجزیہ کرتے ہوئے پیش کیا تھا۔ مارکس کے خیال میں: انسان فطرت پر عمل آرا ہوکر اسے سماج میں تبدیل کرتا ہے، اور اس عمل کے دوران میں خود بھی تبدیل ہوتا ہے۔ اس تناظر میں مسلسل پیداوار کا عمل ہی سماج اور انسان کی تبدیلی کا عمل ہے۔ یہیں سے نظریے اور عمل کی وحدت کا تصور ابھرتا ہے۔ مارکسی فلسفے میں تھیوری یا فلسفے کو انقلابیت سے ہمکنار کرنے کا مطلب ہی یہ ہے کہ نظریہ یا فلسفہ اس تبدیلی کے عمل کو جانے اور سمجھے جو ایک ہی وقت میں انسان، سماج اور نظریے کی تبدیلی کا 'انقلابی' عمل بھی ہے۔ اس حوالے سے نظریے کی تشکیل بھی اسی سماجی فعلیت کا حصہ ہے۔ نظریے کی تشکیل کا عمل حقیقت میں تبدیلی ہی کا عمل ہے، کیونکہ نظریے میں اس تبدیلی کے عمل کو جانا جاتا ہے اور تبدیلی کو جاننا نظریے کو انقلابی نظریے میں بدلنے کے مترادف ہے۔ جدلیاتی مادیت کا خاصہ ہی یہ ہے کہ اس میں عمل اور نظریہ ایک دوسرے میں موجود ہوتے ہیں، یعنی ان میں کوئی حتمی علیحدگی نہیں ہوتی ہے۔ سماجی تبدیلی جو عمل کے ذریعے ممکن ہوتی ہے، وہی نظریے کی صورت میں متشکل ہوتی ہے۔ یہی وہ نکتہ ہے کہ جہاں مارکس کا راستہ تمام مغربی فلسفے سے الگ ہو جاتا ہے۔

ذہن نشین رہے کہ مارکس فلسفے کو مسترد نہیں کرتا، جیسا کہ مارکس کے بعض شارحین دعویٰ کرتے ہیں۔ وہ صرف فلسفے کی حدود کو واضح کر کے اس کی مزید اہمیت کو اجاگر کرتا ہے۔ اگر فلسفہ اس 'تبدیلی' کے عمل کو جاننے سے قاصر رہتا ہے جو انسانی فعلیت کا نتیجہ ہے تو فلسفے کے اندر ثنویت کا اس تصور کو ختم نہیں کیا جا سکتا، جس کی نفی پہلے تھیسس میں کی گئی ہے۔ یہی وہ نکتہ ہے جس کی بنیاد پر مارکس نے ہیگل کے فلسفے کو بھی 'ثنویت' کا شکار کہا تھا۔ یہاں ایک اہم بات ضرور ذہن میں رہنی چاہیے کہ جب فلسفی اس انسانی فعلیت، انقلابی عمل، سماجی تبدیلی کے عمل کو جانتا ہے تو اس انسانی، سماجی تبدیلی کو اسی طرح جانتا ہے جیسے کہ وہ واقع ہوتی ہے۔ اس مفہوم میں فلسفہ کبھی بھی جامد نہیں رہتا، وہ انقلابی سماجی تبدیلی کے عمل سے جڑ کر مسلسل تبدیل ہوتا رہتا

ہے۔تاہم اس کا یہ مطلب بھی نہیں ہے کہ فلسفہ تبدیلی کے عمل کا مجہول عکس ہوتا ہے۔اس فکر کو پہلے ہی تھیسس میں رد کر دیا گیا ہے۔تبدیلی کا عمل نظریے اور عمل کی جدلیات پر قائم ہوتا ہے۔ لہذا پیداواری عمل کی تبدیلی، جو کہ انسانی عملی فعلیت کا نتیجہ ہے، انسان کی تبدیلی جو کہ اس انسانی عملی فعلیت کا لازمی نتیجہ ہے، جب نظریے کی شکل اختیار کرتا ہے تو اس نظریے کو بھی انقلابیت سے ہمکنار ہونا پڑتا ہے۔اسی نکتے پر ہمیں عمل اور نظریے کی جدلیات کے مفاہیم کو سمجھنا ہے۔بالکل اسی طرح محنت کشوں کی جدوجہد اور اس جدوجہد اور فلسفے کے درمیان جدلیاتی تعلق عمل اور فلسفے کو تقویت دیتے ہیں۔

اکیسویں صدی میں ''مہذب ترقی یافتہ'' ممالک کے اتحاد سے کمزور اقوام پر کی گئی یلغار، سامراجی پالیسیوں کے نتیجے میں مسلمانوں کے خلاف پنپنے والی نفرت اور اس کے ردِعمل میں مسلمانوں پر مسلط لبرل دہشت پسندی اور رنگ، نسل، اقوام اور مذاہب کے درمیان بڑھتے ہوئے امتیازات، جبکہ مقامی سطحوں پر بورژوازی اور پرولتاریہ کی بڑھتی ہوئی تفریق، جبکہ جنگوں اور دہشت گردی کے تسلسل سے یہ حقیقت ایک بار پھر کھل کر سامنے آگئی ہے کہ یہ گھناؤنا سرمایہ دارانہ نظام اکیسویں صدی میں بھی نہ صرف یہ کہ انسان کے مسائل حل کرنے میں ناکام ہو چکا ہے، بلکہ ان مسائل کی شدت میں اضافے کا باعث بن رہا ہے۔جنگیں اور دہشت گردی اس کی ضرورت ہیں۔دہشت گردی جنگوں کو جواز فراہم کرتی ہے اور جنگوں کی غیر موجودگی میں سرمایہ دارانہ نظام کے انہدام کو روکنا مشکل ہے۔حقیقت میں دہشت گردی بورژوازی کی آئیڈیالوجی کا جزو لاینفک بن چکی ہے اور دہشت کا احیا سرمایہ داری کی بقا کے لیے لازم ہو چکا ہے۔اگر دہشت گردی کو ختم کر دیا جائے تو عہد حاضر میں جنگوں کا جواز بھی ختم ہو کر رہ جاتا ہے۔ سرمایہ داری نظام کی بقا کا تقاضا ہے کہ سامراجی ایجنسیاں اپنے اولین فریضہ کے طور پر مذہبی دہشت گرد تنظیموں کی نشوونما کریں۔طبقاتی تضادات کی شناخت کے برعکس قومی، مذہبی، لسانی، گروہی شناختوں کو ابھاریں۔دہشت گرد تنظیموں کی آئیڈیالوجی کی بنیاد مذہب پر ہے اور مذہب کا استعمال اس گھناؤنے نظام کے تحفظ کے لیے لبرل آئیڈیالوجی کی ضرورت ہے۔ہر وہ ملک، جو دہشت پسند سامراجی ممالک کی مرضی کے خلاف اپنے اندرونی مفادات کے لیے کام

کرتا ہے، یہ ایجنسیاں ان دہشت گرد تنظیموں کی موجودگی کو یقینی بنواتی ہیں۔ ان ممالک میں خود کش حملے کراتی ہیں، حالات اتنے خراب کر دیے جاتے ہیں کہ سامراجی ممالک کی مداخلت کا جواز لازم ٹھہرتا ہے۔ بعدازاں امن، جمہوریت، انصاف، آزادی اور مساوات جیسی اقدار کو پروپیگنڈے کے ذریعے لوگوں کے اذہان میں راسخ کر کے ان 'ممالک کے اندر سے ان اقدار کی احتیاج کو دکھا کر انہیں وسیع تر انسانی حقوق کے لیے 'ناگزیر' باور کرایا جاتا ہے۔ مذہب بحیثیت دہشت پسند تنظیموں کی آئیڈیالوجی اور لبرل ازم جس کی بقا مذہبی دہشت پسند آئیڈیالوجی میں مضمر ہے، یہ دونوں ہی اپنا جواز کھو چکے ہیں۔ انہی کی ملی بھگت سے عالمی سرمایہ دارانہ نظام اب تک زندہ ہے۔ بیسویں صدی کی تاریخ ہمارے سامنے ہے کہ جب یہ سارے 'مہذب' ممالک ایک دوسرے پر چڑھ دوڑے تھے اور دو عظیم جنگوں میں سرمایہ دارانہ نظام اور اس کے تحفظ کو یقینی بنانے والی لبرل آئیڈیالوجی نے ساڑھے چھ کروڑ لوگوں کا سفاکانہ قتل عام کر دیا تھا۔ بیسویں صدی کے بعد اکیسویں صدی بھی جنگوں کی صدی معلوم ہوتی ہے۔ اگر اس غیر انسانی سرمایہ دارانہ نظام سے نجات نہ پائی گئی تو ایک بار پھر انہی 'مذہب اقوام' کے ہاتھوں نوع انسانی کے نیست و نابود ہونے کے امکانات واضح دکھائی دے رہے ہیں۔ لہٰذا ضرورت اس امر کی ہے کہ ہر سطح پر اس نظام کے خلاف جدوجہد کو یقینی بنایا جائے۔

فلسفہ اور سامراجی دہشت

عمران شاہد بھنڈر

فلسفہ مابعد جدیدیت

تنقیدی مطالعہ

عمران شاہد بھنڈر

مابعد جدیدیت
اور
امتزاجی تنقید

عمران شاہد بھنڈر

ادارے کی شائع کردہ چند کتب

☆ الرسول ﷺ
☆ فقہائے احناف اور فہم حدیث
☆ فضائل موئے مبارک ﷺ
☆ تحقیق التراویح (مترجم)
☆ جہاد مزاحمت اور بغاوت
☆ متون حدیث پر جدید ذہن کے اشکالات
☆ دعوتِ اسلامی (فکر اور تنظیم کار)
☆ سرمایہ دارانہ نظام ایک تعارف
☆ اسلام یا جمہوریت
☆ اسلام اور جدید سائنس
☆ یہودی مغرب اور مسلمان
☆ تحفۃ المجاہدین (متن و ترجمہ)
☆ مشنری سکول (متن و ترجمہ)
☆ Rejecting Freedam & Progress
☆ مابعد جدیدیت اور اسلامی تعلیمات
☆ فلسفہ اور سامراجی دہشت گردی
☆ نیچیریت (متن و ترجمہ)
☆ کمپنی کی حکومت
☆ مقالات جامی
☆ غزوۂ ہند
☆ صاحبزادہ سید خورشید احمد گیلانی کی مکمل کتابوں کا سیٹ
☆ فکر رضا کے جلوے
☆ امام احمد رضا کے افکار و نظریات
☆ تحقیقات حدیث
☆ تاریخ الدولۃ المکیۃ
☆ مذہب حنفی کی تائید و ترجیح (مترجم)
☆ الشیخ احمد رضا خان الحنفی البریلوی (عربی)
☆ کتاب اللمع
☆ تہافت الفلاسفہ (مترجم)
☆ احادیث توسل و زیارت (مترجم)
☆ معارف اصول حدیث
☆ اللمع فی تصوف (مترجم)
☆ کشف المحجوب (مترجم 2 طرز)
☆ ملفوظات شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی (مترجم)
☆ روح تصوف
☆ فصوص الحکم (مترجم)
☆ بستان العارفین (مترجم)
☆ مناقب ابن عربی (متن و ترجمہ)
☆ شیخ جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ
☆ زبدۃ المقامات (مترجم)
☆ افکار الصدرین
☆ حضرت امیر خسرو رحمۃ اللہ علیہ
☆ وحدۃ الوجود (متن و ترجمہ)
☆ ہندوستان کی جنگ آزادی میں مسلمانوں کا حصہ
☆ امام غزالی اور امام احمد رضا کی علمیات کا تقابلی جائزہ
☆ قصیدہ بانت سعاد (متن و ترجمہ)
☆ اصول جرح و تعدیل
☆ غیر مسلم و حشی حملہ آوروں کی تاریخ

کتاب محل
دربار مارکیٹ لاہور 0321-8836932
kitaabmahal786@gmail.com
kitabmahal 03004827500

اکیسویں صدی میں ''مہذب ترقی یافتہ'' ممالک کے اتحاد سے کمزور اقوام پر کی گئی یلغار، سامراجی پالیسیوں کے نتیجے میں مسلمانوں کے خلاف پنپنے والی نفرت اور اس کے ردِعمل میں مسلمانوں پر مسلط لبرل دہشت پسندی اور رنگ، نسل، اقوام اور مذاہب کے درمیان بڑھتے ہوئے امتیازات، جبکہ مقامی سطحوں پر بورژوازی اور پرولتاریہ کی بڑھتی ہوئی تفریق، جبکہ جنگوں اور دہشت گردی کے تسلسل سے یہ حقیقت ایک بار پھر کھل کر سامنے آ گئی ہے کہ یہ گھناؤنا سرمایہ دارانہ نظام اکیسویں صدی میں بھی نہ صرف یہ کہ انسان کے مسائل حل کرنے میں ناکام ہو چکا ہے، بلکہ ان مسائل کی شدت میں اضافے کا باعث بن رہا ہے۔ جنگیں اور دہشت گردی اس کی ضرورت ہیں۔ دہشت گردی جنگوں کو جواز فراہم کرتی ہے اور جنگوں کی غیر موجودگی میں سرمایہ دارانہ نظام کے انہدام کو روکنا مشکل ہے۔ حقیقت میں دہشت گردی بورژوازی کی آئیڈیالوجی کا جزو لاینفک بن چکی ہے اور دہشت کا احیا سرمایہ داری کی بقا کے لیے لازم ہو چکا ہے۔ اگر دہشت گردی کو ختم کر دیا جائے تو عہد حاضر میں جنگوں کا جواز بھی ختم ہو کر رہ جاتا ہے۔ سرمایہ داری نظام کی بقا کا تقاضا ہے کہ سامراجی ایجنسیاں اپنے اولین فریضہ کے طور پر مذہبی دہشت گرد تنظیموں کی نشوونما کریں۔ طبقاتی تضادات کی شناخت کے برعکس قومی، مذہبی، لسانی، گروہی شناختوں کو ابھاریں۔ دہشت گرد تنظیموں کی آئیڈیالوجی کی بنیاد مذہب پر ہے اور مذہب کا استعمال اس گھناؤنے نظام کے تحفظ کے لیے لبرل آئیڈیالوجی کی ضرورت ہے۔ ہر وہ ملک جو دہشت پسند سامراجی ممالک کی مرضی کے خلاف اپنے اندرونی مفادات کے لیے کام کرتا ہے، یہ ایجنسیاں ان دہشت گرد تنظیموں کی موجودگی کو یقینی بنواتی ہیں۔ ان ممالک میں خودکش حملے کراتی ہیں، حالات اتنے خراب کر دیے جاتے ہیں کہ سامراجی ممالک کی مداخلت کا جواز لازم ٹھہرتا ہے۔ بعد ازاں امن، جمہوریت، انصاف، آزادی اور مساوات جیسی اقدار کو پروپیگنڈے کے ذریعے لوگوں کے اذہان میں راسخ کر کے ان ممالک کے اندر سے ان اقدار کی احتیاج کو دکھا کر انہیں وسیع تر انسانی حقوق کے لیے 'ناگزیر' باور کرایا جاتا ہے۔ مذہب بحیثیت دہشت پسند تنظیموں کی آئیڈیالوجی اور لبرل ازم جس کی بقا مذہبی دہشت پسند آئیڈیالوجی میں مضمر ہے، یہ دونوں ہی اپنا جواز کھو چکے ہیں۔ انہی کی ملی بھگت سے عالمی سرمایہ دارانہ نظام اب تک زندہ ہے۔ بیسویں صدی کی تاریخ ہمارے سامنے ہے کہ جب یہ سارے 'مہذب' ممالک ایک دوسرے پر چڑھ دوڑے تھے اور دو عظیم جنگوں میں سرمایہ دارانہ نظام اور اس کے تحفظ کو یقینی بنانے والی لبرل آئیڈیالوجی نے ساڑھے چھ کروڑ لوگوں کا سفاکانہ قتل عام کر دیا تھا۔ بیسویں صدی کے بعد اکیسویں صدی بھی جنگوں کی صدی معلوم ہوتی ہے۔ اگر اس غیر انسانی سرمایہ دارانہ نظام سے نجات نہ پائی گئی تو ایک بار پھر انہی 'مذہب اقوام' کے ہاتھوں نوعِ انسانی کے نیست و نابود ہونے کے امکانات واضح دکھائی دے رہے ہیں۔ لہٰذا ضرورت اس امر کی ہے کہ ہر سطح پر اس نظام کے خلاف جدوجہد کو یقینی

عمران شاہد